F. M. Cornford

Principium sapientiae

Los orígenes del pensamiento filosófico griego



La balsa de la Medusa

Principium sapientiae

Traducción de
Rafael Guardiola Iranzo
y Francisco Giménez Gracia

F. M. Cornford

Principium sapientiae

Los orígenes del pensamiento filosófico griego



La balsa de la Medusa
Visor

La balsa de la Medusa, 6

Colección dirigida por
Valeriano Bozal

Título original: *Principium sapientiae.* The
Origins of Greek Philosophical Thought

Tomás Bretón, 55
28045 Madrid

ISBN: 84-7774-018-6
Depósito Legal: M. 20.012-1988

Impreso en España - *Printed in Spain*
Gráficas Muriel, S. A.
C/ Buhigas, s/n. Getafe (Madrid)

Indice

«Timor domini principium sapientiae»
Proverbios I, 7

Prefacio

Cornford concedía una gran importancia a la obra en la que estaba trabajando cuando le sobrevino la muerte. En From Religion to Philosophy *, *una de sus obras de juventud, había intentado mostrar los orígenes prefilosóficos de la filosofía griega. Este libro contiene muchas cosas que son todavía válidas, pero los avances sobre esta cuestión, su propia maduración personal y el enriquecimiento de sus lecturas le habían hecho pensar que era necesaria una nueva aproximación al tema.*

El manuscrito del libro, que está sin acabar, lo examinó el profesor E. R. Dodds, para que la decisión, siempre difícil, de publicarlo póstumamente no recayera sobre la opinión de una sola persona. Después de leerlo, el profesor Dodds escribió: «estoy firmemente convencido de que debe publicarse tan pronto como sea posible... Sin duda, Cornford habría recogido todos los hilos en un capítulo final. Quizás también habría aportado algunos materiales ilustrativos a ciertos capítulos bastante cortos. Pero, incluso tal como está, me parece que el libro aporta una nueva e importante luz sobre los orígenes del pensamiento filosófico griego y ciertamente contiene páginas tan brillantes como cualquiera de las que escribió». Subrayó, además, cómo la teoría de Cornford sobre el origen oriental de ciertos mitos de la Teogonía *de Hesíodo se ha visto confirmada posteriormente, en una forma que hubiera sido de su agrado, gracias a la publicación de la* Epica de Kumarbi *hetita-hurrita.* *(Ver nota pág. 298).* *Las cuestiones sobre el origen ritual del mito en general y sobre el origen oriental y, en última instancia, ritual, de*

(*) Existe traducción en castellano de esta obra, con el título *De la Religión a la Filosofía,* Barcelona, 1984 (N. del T.).

ciertos mitos griegos en particular se están discutiendo vivamente en nuestros días, debido al hallazgo de nuevos e importantes textos religiosos del Cercano Oriente [1]*. Estos problemas aparecen bastantes veces en la segunda parte del presente libro y la contribución de Cornford a su desarrollo no puede dejarse de lado.*

Lo que nos queda del capítulo final (XVI) es, evidentemente, sólo parte de él, y hay algunas notas poco claras en el manuscrito para dos capítulos más, titulados «La supresión de la Muerte y la Resurrección del Dios» y «China e India». Sin embargo, puesto que las notas que el autor dejó bajo los encabezamientos de los capítulos completos no siempre corresponden a los contenidos de la redacción definitiva de dichos capítulos, sino que más bien sugieren esquemas anteriores y abandonados, lo más prudente es no intentar ninguna reconstrucción. Aunque si se añadiesen las notas al material con que contamos, el argumento final no se vería fortalecido.

El libro parece que se puede dividir en dos partes y la intención de dividirlo así quizás se indica en las palabras que abren el capítulo X. Por lo tanto, se ha adoptado esta división. La primera parte está completa y no necesita ser explicada. La segunda parte no es difícil de extractar, pero dado que el autor no vivió para hacer un resumen final, he intentado recapitular las ideas más importantes en un apéndice, utilizando para ello, siempre que me ha sido posible, las notas que dejó el propio autor.

W. K. C. GUTHRIE

Junio de 1952

[1] Compárese, por ejemplo, con R. Dussaud, *Les Antécédents Orientaux de la Théogonie d'Hésiode*, Bruselas, 1949, vol. 1, págs. 227-31, y las referencias que allí se hacen. El libro de Theodore Gaster, *Thespis*, 1950, se ocupa de los mismos temas y contiene una bibliografía completa.

I

Empirismo *versus* inspiración

1

Problemas y propósitos de la filosofía natural antigua

En su admirable examen de la medicina hipocrática [1], W. A. Heidel defendió a los hombres de ciencia de la antigua Grecia frente a la acusación según la cual «no poseían el hábito de la experimentación o que, si y cuando lo hacían, era sólo para confirmar conclusiones a las que habían llegado por medio del razonamiento abstracto. Así, Bacon afirmaba en su *Novum Organum* que no debíamos tomar en consideración el que Aristóteles hiciera referencia a algunos experimentos en algunas de sus obras, porque había formado sus conclusiones antes y hacía los experimentos de acuerdo con lo que deseaba obtener. En otra parte Bacon se refería, obviamente para confirmar su postura, a la circunstancia de que Aristóteles citaba muy pocas autoridades y cuando lo hacía era para refutarlos o mostrar las diferencias que lo separaban de ellos».

Respondiendo a esta idea, Heidel alega «el hecho obvio de que Bacon sabía poco de la forma en que la mente humana trabaja realmente» (lo cual es bastante sorprendente que se diga del autor de los *Ensayos* y los *Aforismos* sobre las cuatro clases de ídolos)

«... y no ha considerado la diferencia que existe entre obtener conclusiones y presentarlas para que los demás las acepten. Los psicólogos han explicado lo suficiente el proceso por el que se pasa de la observación directa de las cosas particula-

[1] *Hippocratic Medicine, its Spirit and Method,* Nueva York, 1941, pág. 96. Heidel se refiere a Bacon, *Nov. Org.* af. 63.

res a las generalizaciones, al detectar parecidos y diferencias, clasificando y formando hipótesis que se comprueban y modifican por la experiencia; y han mostrado que se sigue un procedimiento experimental durante todo el proceso. Lo que hace posible una opinión tan radical como la que contiene la afirmación de Bacon es que la mente funciona comúnmente como si actuara de forma automática, por lo cual no podemos saber cuáles son los pasos que ha seguido para conseguir su objetivo. Cualquier estudioso o científico puede dar testimonio de esto, pues, a menos que haya guardado un registro detallado de sus investigaciones, no será capaz de dar un informe verdadero de la forma en que ha llegado a sus conclusiones. Y no es menos obvio que no se puede juzgar por la forma de exposición que la mente ha realizado una tarea de forma dogmática o *a priori*.»

John Burnet sostenía lo mismo [2] cuando afirmaba que la razón por la que

«... tenemos pocas noticias sobre las observaciones y experimentos que se realizaban al principio de la ciencia griega es porque casi todo lo que conocemos sobre esta materia nos ha llegado a través de compilaciones y manuales compuestos varios siglos después por hombres que no estaban interesados en la ciencia y para lectores que todavía lo estaban menos. Y lo que es peor, estas obras se inspiraban en gran medida en el deseo de desacreditar a la ciencia, por la vía de poner de relieve la forma en que los hombres de ciencia se contradecían unos a otros y el carácter paradójico de las conclusiones a que llegaban. Siendo este el propósito, resultaba obviamente inútil e incluso estaba fuera de lugar decir muchas cosas sobre los métodos que se emplearon para llegar a las conclusiones. Así, los escritores epicúreos, escépticos y también los cristianos encontraron conveniente representarlas como dogmas arbitrarios... Siendo este el carácter de nuestras fuentes... es obvio que todos los ejemplos efectivos del uso de los métodos puramente científicos tendrán más importancia de la que tendrían normalmente. Si podemos señalar ejemplos indudables del uso del experimento y la observación, estamos autorizados a suponer que

[2] *Essays and Addresses*, Londres, 1929, pág. 253.

habría otros de los cuales no sabemos nada porque no tuvieron la fortuna de interesar a los compiladores de los cuales dependemos.»

Ambas notas sugieren que, si poseyésemos los cuadernos de notas de los primeros filósofos griegos con un registro detallado de sus investigaciones (suponiendo que se hubieran preocupado de guardar uno), encontraríamos que alcanzaron sus conclusiones, que ahora están registradas como meros pronunciamientos dogmáticos, gracias a métodos que recuerdan a los de los modernos hombres de ciencia, aunque con un nivel de conciencia menor sobre la necesidad de tener cuidado con las pruebas experimentales que se diseñan. Detrás de esta sugerencia se esconde la suposición según la cual las cuestiones que se planteaban, los motivos que instigaban sus investigaciones y los lugares a los que se dirigían en la búsqueda de las fuentes del conocimiento eran los mismos entonces que ahora. Esta suposición la comparten normalmente la mayoría de los historiadores de la ciencia, los cuales, al mirar al pasado desde nuestro propio punto de vista, se interesan en aquellos rasgos del pensamiento antiguo (el atomismo, por ejemplo) que pueden ser ligados históricamente a los desarrollos modernos, igual que se interesan por la alquimia a causa de sus anticipaciones de la química. Los rasgos arcaicos se ignoran o eliminan como si fueran errores pueriles, excusables en la infancia de la ciencia. Pero si queremos abandonar nuestro punto de vista y recuperar el de los antiguos, no podemos descartar todos los elementos que resulten extraños a nuestras propias formas de pensar, igual que el historiador de la religión no puede descartar como «supersticiones» las creencias y prácticas que el hombre educado en el mundo civilizado ha logrado superar. Más bien deberíamos fijar nuestra atención sobre aquellos que nos resulten extraños e inexplicables. En ellos podemos encontrar la clave que nos permita entender la actitud mental que estamos intentando recobrar.

Burnet aporta un solo ejemplo del uso de experimentos por un filósofo del siglo quinto: el experimento de Empédocles con la clepsidra. La clepsidra [3] («ladrón de agua») se describe como

[3] Tomo la descripción de la vasija y de los experimentos de la nota de

«una vasija de cuello estrecho con una base ancha horadada por pequeños agujeros». El cuello se encontraba en la parte superior y el agujero que tenía se podía cerrar con el dedo gordo. Este aparato se utilizaba para extraer el vino de la mezcla.

«Con estas vasijas se realizaron dos experimentos: 1. La vasija vacía se introducía en agua, igual que cuando se usaba para servir el vino, pero con el dedo gordo del experimentador cerrando la abertura de arriba, y se observaba que hasta que no se movía el dedo no entraba agua por los agujeros de abajo. 2. Se llenaba la vasija y se ponía el dedo gordo en la abertura. El agua no se escapaba por los agujeros. Cuando se movía el dedo, el agua se derramaba.»

Burnet dice que estos experimentos condujeron al descubrimiento según el cual el «aire era una substancia que poseía su propio carácter distintivo» y «el aire no consiste en fuego condensado ni en agua rarificada». No veo cómo pudieron establecer esto último o probar algo más que el hecho de que el aire es «algo», un cuerpo que puede resistir la presión o sostener un poco, y no la «nada» o «el vacío», con los que se le había confundido anteriormente. Esta es, sin duda, una verdad importante; pero hay que señalar que los hechos relativos al comportamiento de la clepsidra tenían que ser conocidos por cualquiera que la usara. Todo lo que hizo Empédocles fue sacar la inferencia explícita: «la vasija no puede estar simplemente vacía: el aire que se encuentra en su interior no puede ser nada en absoluto». No inventó la clepsidra en un laboratorio con la idea de comprobar la hipótesis según la cual el aire tiene alguna sustancia, y luego establecerla por los resultados, nunca vistos hasta ese momento, de sus experimentos. Se dice que Anaxágoras había probado lo mismo gracias a pellejos de vino hinchados. Pero estos pellejos se usaban en algunos deportes rústicos y cualquier niño sabía que resistían la presión cuando saltaban encima de ellos. Llevar a cabo una inferencia evidente a partir de una experiencia familiar no es lo mismo que practicar el método experimental tal como se entiende hoy día.

W. K. C. Guthrie al *de Caelo* de Aristóteles 294 b 20 (traducción de Loeb), en la que figura una vasija de este tipo.

Tal como subraya Burnet, Empédocles utiliza la clepsidra para ilustrar su teoría de la respiración. Su doctrina sobre la transpiración del cuerpo en toda la superficie de la piel a través de los poros la usó Platón [4], y más adelante, Diocles, para explicar cómo se mantiene la respiración gracias a una «tracción circular». El aire caliente que se expulsa por la boca es reemplazado por aire frío que se introduce por los poros del tórax. Cuando este aire se calienta, vuelve al exterior por los mismos poros y se sustituye por aire que entra por la boca. De esta forma, el proceso continúa, con «un movimiento como el de una rueda que se balancease de un lado a otro», guiada por el calor del fuego interno. Ahora bien, esta teoría podría haber sido puesta a prueba por cualquiera que se hubiera metido en una bañera con el agua hasta el cuello y que observara si entraban o salían algunas burbujas de su pecho cuando respiraba. ¿Por qué no intentó nadie realizar este simple experimento antes de afirmar dogmáticamente que así era como respirábamos? Parece cierto que jamás se intentó probar o refutar esta doctrina.

Anaxímenes ofrece otro ejemplo de hipótesis que nadie comprobó. Sostiene que las diferencias de calor y frío pueden reducirse a diferencias de densidad; el vapor es más caliente y menos denso que el agua y el agua, más caliente y menos densa que el hielo. Si esto es así, una cantidad dada de agua debe ocupar menos espacio cuando se congela. Si Anaxímenes hubiera puesto una jarra llena de agua a la puerta de su casa en una noche de helada y se la hubiera encontrado rota por la mañana, habría descubierto que el hielo ocupa más espacio que el agua y hubiera revisado su teoría. Pero no parece que esto se le ocurriera ni a él ni a ningún otro crítico. Esta negligencia es la más patente, porque un escritor hipocrático recuerda otro experimento similar que se realizó con otro propósito: «Si en invierno se vierte una medida de agua en una vasija y se saca fuera de las puertas donde se pueda congelar rápidamente y por la mañana la introducimos en una habitación en la que se derrita tan rápido como sea posible, cuando lo mida verá que la cantidad se reduce considerablemente» [5]. Tal como se verá des-

[4] *Timeo,* 78 B ss.
[5] Heidel, *op. cit.,* pág. 113; Hipocr., *de Aere Aqua Locis,* VIII (ii, 36 Littré).

pués, es significativo que el experimento lo recogiera un médico y lo olvidara por completo el filósofo natural.

Frente al ejemplo o dos de los llamados experimentos que sostienen el crédito de los filósofos, Heidel ha presentado una larga lista de apelaciones a la experiencia extraída de los escritores médicos, las cuales se aproximan más o menos a lo que calificaríamos como experimentos realmente científicos. Incluso en estos casos Heidel admite que «la experimentación todavía no había alcanzado la importancia fundamental o la forma sistemática que ahora tiene» y que «el razonamiento era en su mayor parte analógico». Sin embargo, existe un fuerte contraste, al menos por las evidencias con las que contamos, entre el filósofo natural y el médico. Empédocles mismo era filósofo y médico a la vez, y el experimento de la clepsidra, como hemos visto, estaba asociado a una explicación fisiológica de la respiración, a la vez que con la doctrina cosmológica según la cual el aire es una sustancia corporal.

Una vez que hemos visto este contraste, la razón del mismo no hay que buscarla muy lejos. La medicina es, y ha sido siempre, un arte práctico, con una historia que se remonta desde muchos siglos antes de que llegara a ser algo que pudiéramos reconocer como la base de una teoría científica. El médico era un curador (ἰατρός [iatrós]), un artesano al servicio del pueblo (δεμιοεργός [demioergós]), un cirujano que trabajaba con sus manos (χειρουργός [cheirurgós]). Siempre se ocupaba del paciente individual con la finalidad práctica e inmediata de curarle. Cualquiera que fueran sus preconcepciones sobre la naturaleza humana y sus enfermedades, no podía evitar la constante necesidad de observar los síntomas de cada caso individual para detectar lo que estaba mal y lo que era preciso hacer. Su reputación y sus ingresos dependían de su éxito, no como teórico, sino como curador.

Por eso podemos encontrar en los escritos hipocráticos el impulso de construir una ciencia teorética sobre la base de las observaciones particulares. Lo que sigue es un breve resumen de lo que cuenta Heidel [6]. *Las Epidemias* es todavía famoso

[6] *Op. cit.* págs. 61 y ss.

por los datos que recoge sobre casos individuales; y «un ejemplo más chocante de observación y recogida de datos en Grecia en el campo de la medicina es la descripción que nos ha dejado Tucídides, un contemporáneo de Hipócrates, de la gran plaga de Atenas. Afirma que él mismo se vio afectado y explica la razón para recordar los síntomas y el curso de la enfermedad: que pudiera reconocerse si volviera a ocurrir otra vez». Los fenómenos seleccionados para la observación tienen que ser significativos para el propósito del médico. «Su propósito principal era, naturalmente, el dominio de la enfermedad, e inevitablemente, su objetivo inmediato era determinar su causa.» Los hipocráticos abordaron sus problemas de una manera racional y perspicaz, reconociendo que «se debe tener en cuenta no sólo lo individual y su constitución, carácter y hábitos, sino también factores más generales, como la raza, el sexo del paciente y su entorno, es decir, el clima, el lugar en que se encuentra, la provisión de agua e incluso las condiciones sociales y políticas». «Nada es más característico de la medicina hipocrática que su insistencia en poner la máxima atención en lo individual.»

«El ideal de los hipocráticos apunta a un cuadro unificado y total de un estado de enfermedad... En *Las Epidemias,* especialmente en el libro cuarto, el caso especial que se está considerando se compara casi siempre con otros, y cualquier comparación de este tipo tiene que poner de relieve tanto las diferencias como las semejanzas. En cualquier caso, una clasificación presupone un juicio sobre cuáles síntomas son típicos o esenciales y, consecuentemente, tiene que estar basado en la experiencia que se considere suficiente. Una enfermedad que se describe o define de esta forma se convierte para el médico en una entidad con un carácter y un curso presumible que puede ser generalmente previsto. De ahí que los hipocráticos consideraran a sus diagnósticos esencialmente como pronósticos.»

En dos tratados que están estrechamente relacionados, encontramos que «un tratado establece el asunto de forma positiva, mientras el otro plantea una cuestión. Hay ejemplos en los que ambas fuentes coinciden en plantear cuestiones, evidentemente porque los datos disponibles no eran suficientes para justificar el diagnóstico o pronóstico... Nada, al parecer,

nos podría mostrar mejor las generalizaciones en su proceso de realización». Después de revisar un número de «observaciones derivadas de experimentos hechos en la rutina de la vida cotidiana o en la práctica de las artes industriales», lo mismo que en la medicina, Heidel subraya que «definitivamente, hay pocos que hayan sido emprendidos con el propósito declarado de observar el resultado». Por otra parte, si el término «experimento» lo usamos en un sentido amplio, un doctor emprendedor, en el curso ordinario de su práctica, probaría el efecto de una droga o régimen sobre su paciente, observaría el resultado e intentaría otra cosa en caso de que fracasara. De nuevo nos encontramos con que la actitud global del médico sobre esta cuestión de la observación, la inferencia, el experimento y la generalización está condicionada por el hecho de que siempre se encuentra enfrentado con un problema concreto del que parte y al que tiene que volver: lo que le ocurre a este paciente particular, por qué está sufriendo y cómo puede curarse. En este respecto, el arte de la medicina tiene la misma posición que las artes industriales. Al principio de su argumentación sobre la experimentación y la observación en las bases no recogidas de la ciencia griega, Burnet señala que existe «un gran desarrollo de la habilidad técnica que no se podría haber alcanzado a no ser por medio de la experimentación».

«Herodoto nos cuenta (III, 60) que Eupalino de Megara construyó un túnel que atravesaba la colina de Samos, y este túnel, del que nos ha dejado una descripción, fue descubierto en 1882. Tiene casi media milla de longitud y, sin embargo, los niveles son casi exactos. Dejando aparte las observaciones que se encuentran en el corpus hipocrático, que no son posteriores al siglo quinto a. C., es difícil creer que la exactitud anatómica de la escultura griega se obtuviera por métodos *a priori*. Estos hechos presuponen, sin duda alguna, experimentos y observaciones de un carácter verdaderamente científico» (Burnet, *op. cit.*, pág. 253).

Nadie ha sugerido nunca que se pueda obtener un conocimiento de la anatomía humana sin una observación atenta de los cuerpos humanos. A medida que se desarrolle cada vez más en el escultor el propósito de reproducir la apariencia de un ser humano (éste no era el propósito original) será preciso que

su observación sea cada vez más exacta. Igual que el médico, siempre tiene que resolver un problema particular de tipo práctico. Si este problema es copiar un patrón existente, naturalmente tiene que estudiar primero el patrón; y en una escuela de escultura el conocimiento necesario llegaría a acumularse; los resultados de muchas observaciones podrían ser recogidos en un tipo generalizado o canon de la figura humana. Volviendo a Eupalino, su problema era construir un túnel particular. Utilizaría los instrumentos de medida que los artesanos habían inventado ya para resolver sus problemas; y conocería unas cuantas reglas derivadas de la ciencia *a priori* de la geometría. También llevaría consigo la experiencia de muchas generaciones de ingenieros, que habrían aplicado el sentido común y los métodos de ensayo y error a problemas más simples. Cualquier persona que tenga que arreglar en su casa una pequeña avería, como la rotura de una cañería, tiene que idear estrategias que se diferencian sólo por la complejidad de las que usó Eupalino para construir su túnel de media milla o de las que emplea un chimpancé al poner una caja encima de la otra para alcanzar un racimo de plátanos. El éxito de Eupalino y el realismo de los escultores posteriores muestran que los griegos (de la misma manera que otros pueblos) eran capaces de convertir el sentido común y el ingenio en un cálculo práctico, así como de observar detenidamente aquello que les interesaba para sus propósitos prácticos. Pero la cuestión que nos concierne se sale del campo de la medicina, de las bellas artes y de las técnicas industriales. Lo que queremos saber es si los métodos de observación, generalización y experimentación se utilizaban comúnmente entre los filósofos jonios. Ellos no ocuparon su ingenio en la curación de los enfermos, ni para construir túneles o hacer estatuas. Sus problemas no pertenecían al tipo de problemas prácticos que diariamente nos obligan a agudizar el ingenio para superar algún obstáculo de tipo mecánico. No podían ser resueltos por la experimentación en el amplio sentido de ensayo y error [7]; y, tal como hemos visto, los filósofos no

[7] La ambigüedad del término «experimento» introduce alguna confusión en toda esta cuestión. Heidel *(op. cit.,* pág. 101) llega incluso a aplicar dicho término al uso de la sonda e incluso a introducirlo en el texto de Herodoto (II, 28): «Decía que Psammeticho, rey de Egipto, demostró gracias a un *experimento* que las fuentes (del Nilo) no tienen fondo; pues aunque arrojó muchas brazadas de cuerda, no podía alcanzar el fondo. Así, si el secretario le

se ocuparon, con una negligencia que provoca el asombro a nuestra mentalidad moderna, de comprobar sus enunciados por medio de experimentos, en el sentido científico de plantear a la naturaleza una cuestión cuya respuesta no puede ser prevista. La razón de esta negligencia se verá cuando consideremos cuál era el tipo de problemas de los que se ocupaban. Mas adelante [8] examinaremos el primer sistema jonio del que poseemos una descripción suficiente, el sistema de Anaximandro, que constituye el modelo seguido por toda la especulación jonia posterior.

contó la verdad sobre el *experimento,* eso sólo probaba...». Todo lo que dice Herodoto es que el rey «había recurrido a una prueba» (ἐς διάπειραν απικέσθαι) y «si el secretario estaba diciendo la verdad sobre esto» (εἰ ταῦτα γινόμενα ἔλεγε).

[8] En el capítulo 10.

2

Epicuro

Uno de los propósitos principales de esta obra será aclarar la idea de lo que quiere decir pensamiento «mítico», pero puede resultar útil considerar, primero, el resultado final de los físicos jonios, pues aquí puede salir a la luz el verdadero sentido y el espíritu propio de esta filosofía, en tanto que se detectan las representaciones míticas como lo que son y se ven rechazadas por el avance del racionalismo. Este resultado final fue el atomismo de Epicuro, un sistema del que se ha dicho en múltiples ocasiones que se trata del producto más científico del pensamiento antiguo. Contamos para ello con amplia información gracias a los propios escritos de Epicuro y al poema de Lucrecio. Tenemos que concentrar nuestra atención no tanto en los detalles cuanto en la actitud mental con la que el filósofo abordó los problemas.

Es, en efecto, cierto y está universalmente reconocido que la doctrina física de Epicuro no pretende ser el producto de la curiosidad desinteresada. La filosofía era para él «una actividad práctica, que tiene el propósito de asegurar una vida feliz gracias al discurso y al razonamiento», librando a la humanidad de «los dos grandes terrores que pueden incomodar sus vidas: el temor a la interferencia arbitraria de los seres divinos en el mundo y el miedo al castigo del alma después de la muerte» [1]. Por otra parte, estos mismos motivos prácticos son los que le llevaron a desear una explicación puramente «racional» de cuestiones que le parecían oscurecidas por la mitología y la

[1] C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, pág. 233.

superstición. De ahí que los modernos hombres de ciencia, cuando miran entre las reliquias del pensamiento antiguo buscando anticipaciones de sus propios métodos y resultados y encuentran un pensador que rechaza la mitología y predica el atomismo, son proclives a concluir que Epicuro debe haber sido «científico», puesto que era un racionalista y un materialista.

Recientemente se ha intentado representar al materialismo de Epicuro como si estuviera inspirado en motivos filantrópicos. Se ha dicho que la creencia en «otro mundo», sea en el sentido idealista o en el religioso, era defendida por la aristocracia y los ricos como medio de mantener a los pobres en sus lugares: el proletariado se debía alimentar de vanas esperanzas de una vida mejor después de la muerte, que no costaría nada a sus opresores en esta vida. Sin embargo, esta opinión no encuentra ningún soporte en los escritos de Epicuro ni en el poema de Lucrecio. Dudo que pueda señalarse una sola frase que muestre el más mínimo interés en las desventajas económicas de los trabajadores libres o de los esclavos. Por otra parte, hay abundantes evidencias de que Epicuro sintió horror por la muerte y se lo atribuyó a otros, y todavía temía más a «algo después de la muerte» asociado a la doctrina religiosa y en particular a la platónica, según la cual el mundo se encuentra gobernado por dioses que se encargan de premiar o castigar la conducta humana. Al valorar la serenidad de ánimo por encima de cualquier otra cosa de la que se diga que es buena, tuvo motivos suficientes para abrazar el evangelio del materialismo. A diferencia de los materialistas modernos, no era un ateo. Le resultaba más cómodo creer en dioses que vivían en la gloria epicúrea, fuera de los límites de nuestro mundo o de cualquier otro, en los cuales no podían intervenir ni ordenándolos ni creándolos. Así, al rechazar tanto el argumento por designio como la exigencia de una justicia divina, la existencia de los dioses se quedó sin ninguna prueba que pudiera resistir un mínimo examen. Su religión, de hecho, era más puramente dogmática que las creencias que denunció.

En otros aspectos su materialismo fue tan puro como lo puede ser cualquier materialismo. En la Batalla entre los Dioses y los Gigantes, estaba con los que «intentan atraer todo hacia la tierra desde el cielo y lo invisible, agarrando literalmente

las rocas y los árboles con sus manos; pues se aferran a cada palo y a cada piedra y afirman enérgicamente que la existencia real pertenece sólo a aquello que se puede coger con las manos y ofrece resistencia al tacto. Definen la realidad como la misma cosa que el cuerpo y tan pronto como uno del bando opuesto sostiene que cualquier cosa que no tenga un cuerpo es real, lo desprecian completamente y no quieren oír ni una palabra más» [2].

Tal fue el resultado final de la tradición jonia. En un primer momento, en el esquema milesio, la naturaleza última de las cosas, aunque era material, estaba viva y se movía por sí misma. Después, en el siglo quinto, se señaló que su vida consistía en fuerzas que se movían, todavía corpóreas, aunque consistentes en un tipo de materia muy penetrante y extremadamente sutil, comparable al fluido eléctrico de nuestros ancestros. La sugerencia de Anaxágoras según la cual las fuerzas que originaban el movimiento podían ser una Inteligencia capaz de «ordenar todas las cosas» fue recogida por Platón e introducida en la estructura de su religión. La reacción de Epicuro contra una Providencia benevolente trajo consigo un énfasis extremo en la naturaleza corpórea de lo real. No deseaba creer en otra cosa que no fueran los átomos carentes de vida que se movían mecánicamente en el espacio vacío, con la consecuencia inevitable de que todos los fenómenos de la vida y la conciencia, que no pueden negarse por completo, tienen que ser explicados, en la medida de lo posible, en términos de contactos y colisiones entre los átomos. El conocimiento tiene que reducirse de alguna manera a la sensación, y la sensación al tacto, pues lo real es el cuerpo y el cuerpo es esencialmente lo tangible [3]. De ahí llegamos a la doctrina según la cual todos los objetos de la percepción sensible son reales y todas las percepciones que tenemos de ellos, verdaderas e infalibles, puesto que Epicuro pensaba que si se pusiera en cuestión una sola percepción no habría razón para confiar en ninguna y el conocimiento daría paso al escepticismo total. Tal como subraya el

[2] Platón, *Sofista,* 246 A.

[3] Aristóteles, *De sensu,* 442 a 29 (Democr. A 119 *(Vors.*[5] II, pág. 112)): «Hacen de todos los objetos sensibles algo que se pueda tocar; si esto es así, cualquiera de los otros sentidos es una especie de tacto».

Dr. Bailey en el resumen que hace de esta doctrina, «no es difícil responder ahora a la cuestión de cómo adquirimos nuestro conocimiento del mundo exterior, pues el corolario inmediato de la creencia en la realidad y en la verdad del mundo perceptible es la afirmación de que el único método con el que se puede conocer la verdad es la percepción sensible: la sensación es el criterio básico y único, la garantía última de la verdad. Este es, en efecto, el único principio fundamental de todo el sistema de Epicuro» [4].

Para cualquiera que esté familiarizado con la historia del pensamiento resultará obvio que este principio da lugar a una serie de problemas tremendos, los cuales fueron ignorados por Epicuro, o bien recibieron una respuesta inaceptable hoy día. Ahora bien, de lo que nos vamos a ocupar es de descubrir si la afirmación enfática de la verdad de todas las percepciones condujo a Epicuro a seguir en sus especulaciones físicas lo que nosotros consideraríamos un método científico. ¿Tuvo siempre como punto de partida una observación cuidadosa de los datos sensibles, formuló hipótesis que parecieran estar de acuerdo con ellos y, finalmente, comprobó estas hipótesis con observaciones posteriores? Seguramente es razonable exigir este procedimiento a un hombre que declara que la percepción sensible es el criterio último de la verdad; tan razonable que los críticos modernos interpretan a Epicuro basándose en la suposición según la cual pensaba que la ciencia era un intento de descubrir las leyes de la naturaleza por este procedimiento.

Después de asignar a la percepción sensible el papel de fundamento último, Epicuro dividió los objetos en tres clases, según el grado en que se acercaban o alejaban del alcance inmediato de los sentidos. Primero vienen aquellas cosas que son completamente perceptibles (πρόδηλα [pródela]), de las cuales podemos tener una «visión clara» desde cerca; en segundo lugar, «lo que pasa en el cielo (τά μετέωρα [tà metéora]) y bajo la tierra», fenómenos perceptibles que no pueden examinarse desde una corta distancia; y, en tercer lugar, las cosas que son completamente imperceptibles por los sentidos (ἄδηλα [ádela]), como son las realidades últimas, los átomos y el vacío, que sólo

[4] *Greek Atomists*, pág. 237.

son accesibles al pensamiento. Examinaremos por orden esta división.

1. La discusión sobre la percepción sensible inmediata se mueve dentro de los límites que ya trazó Platón en el *Teeteto*. Los materialistas consideran la mente como una tabla de cera que está vacía al nacer y que va recibiendo impresiones que se estampan sobre ella por el impacto de las imágenes materiales o «ídolos» que son arrojados por los objetos que nos rodean. Las imágenes de un grupo de objetos similares se acumulan en una especie de fotografía compuesta en la que las peculiaridades individuales (dicen) de muchos caballos se funden en una idea general o concepto, «caballo», llamado por Epicuro una «anticipación» o «preconcepción» (πρόληψις [prólepsis]). Esta preconcepción se almacena en la memoria y se puede usar para permitirnos concebir de antemano las características generales de algo que queremos crear o para identificar imágenes nuevas tal como se nos presentan. «Por ejemplo, preguntamos "¿eso que está a lo lejos es un caballo o una vaca?"; para hacer esto es preciso que conozcamos, por medio de una preconcepción, las formas del caballo y de la vaca. De otra forma no podríamos haberlos nombrado» (D. L. X, 33). Mientras el objeto se mantiene distante, podemos tener una impresión indistinta, pero ésta, hasta donde llegue, tiene la verdad infalible de la sensación. El error se produce sólo en el momento en el que se le añade el juicio, cuando asignamos la impresión nueva a la preconcepción de «vaca» y juzgamos: «eso es una vaca». Nuestro juicio debe mantenerse en suspenso, esperando la confirmación de una «visión clara». Si se confirma por una impresión hecha desde más cerca, el juicio será verdadero.

Epicuro parece que se mostró satisfecho con este tipo de explicación de la sensación y el juicio, ignorando el argumento posterior del *Teeteto* que había mostrado que no era adecuado para abarcar todos los tipos de juicios falsos. Lo que a nosotros nos importa señalar es que según la visión estrecha de Epicuro, la «investigación» de los objetos terrestres en este ámbito parece limitarse a la identificación de un objeto percibido recientemente con una imagen de la memoria y a la verificación del juicio que hemos formado por una inspección más cercana. Una vez que la «visión clara» ha resuelto la duda entre el ca-

ballo y la vaca, la curiosidad queda satisfecha. Los átomos de la mente han establecido un contacto íntimo con el cuerpo material del exterior.

Los escritores que asumen que Epicuro pensaba como un hombre de ciencia moderno confunden esta verificación de un juicio dudoso por la visión desde cerca, con la verificación experimental de una hipótesis científica por el recurso a la observación reciente. Pero Epicuro no estaba describiendo un médoto científico de ninguna de las maneras; lo que está describiendo es un procedimiento del sentido común que sigue cualquiera para reconocer si una figura que no se ha visto bien es la de Jones o la de Brown. Todo lo que le interesa es defender la infalibilidad de la sensación, porque son los sentidos los que revelan el mundo material de las cosas tangibles y las cosas tangibles son las únicas realidades.

Si Epicuro hubiera sido un hombre de ciencia, seguramente habría considerado que el campo de investigación más prometedor es la región de estos objetos terrestres que se encuentran dentro del alcance inmediato de nuestros sentidos infalibles. Aquí podemos estar bien equipados para emprender la conquista de la naturaleza gracias a la observación y a la inferencia cuidadosa, que conduzcan al descubrimiento de las leyes naturales y finalmente a la aplicación del método científico para mejorar las condiciones materiales. Lucrecio se ocupa durante una gran parte del poema de los otros dos apartados, esto es, de la cosmogonía atómica y de los fenómenos celestes que pasaremos a considerar a continuación. Por último, se vuelve a los objetos terrestres, las cosas que nos rodean. Aquí su interés parece limitarse a unas cuantas curiosidades o maravillas del mundo, como el nacimiento del Nilo, el manantial de Júpiter Amón, del que se decía que estaba frío de día y caliente por la noche, la fuerza magnética y otros pocos más. Estas curiosidades ya se reseñaban en el sistema de Demócrito y en las especulaciones jonias anteriores. Lucrecio introduce este tema con una curiosa observación (VI, 703 ss.).

«Existe también un grupo de cosas a las que no es bastante asignarles una sola causa; debes dar muchas, una de las cuales es, al mismo tiempo, la causa real. De la misma forma, supon-

te que ves el cuerpo sin vida de un hombre que está tendido en alguna parte; lo natural sería mencionar todas las diferentes causas de la muerte, para que la única causa real de la muerte de ese hombre pueda ser mencionada entre ellas. Pues no serías capaz de probar que murió a espada o de frío o de enfermedad o quizás envenenado [5]; no obstante, sabemos que es algo de este tipo lo que le ha pasado. Y lo mismo se puede decir de otras cosas.»

Si no he entendido mal este pasaje, quiere decir que la causa real de una curiosidad de este tipo no se puede descubrir aunque se mire de cerca, a pesar de que Lucrecio muestra su preferencia por una explicación atomista. No se sugiere que se formule una hipótesis provisional y que luego se confirme o se refute por medio de pruebas experimentales. El filósofo nunca visitará el manantial de Júpiter Amón para ver si realmente está más caliente por la noche que por el día. Se sentará en su casa, pensando en todas las causas que se presentan a sí mismas como posibles y escogerá la que le parezca más probable a un atomista; pero, en cualquier caso, le cabe esperar que «la única causa real puede ser mencionada entre ellas», lo cual le basta. Sin embargo, todas estas curiosidades terrestres tienen una causa real y sólo una. En este respecto difieren de los fenómenos celestes de los que ahora nos ocuparemos.

Pero antes de dejar la región terrestre, tenemos que subrayar una vez más aquello que más nos importa. Aparte de la lista de curiosidades heredada de los primeros jonios, no parece haber ninguna evidencia de que Epicuro considerase a las cosas que se pueden ver y manipular como el campo propio de la investigación científica. No se ha dicho nada sobre la recogida de datos con vistas a su generalización. Ni Epicuro ni Lucrecio invitan a los epicúreos a continuar la admirable investigación sobre la historia natural de los animales y las plantas que iniciaron Aristóteles y Teofrasto. Tampoco expresaron el

[5] Munro parece no entender bien esta frase. Su traducción dice así: «De forma que puedes probar que no ha muerto...». Giussani lo interpreta como nosotros: «hay una causa que es la causa real en este caso, pero no puedes estar seguro de cuál de entre las posibles causas es». Bailey también lo interpreta así.

más mínimo interés en la llamada conquista de la naturaleza: el intento de domeñar las obras de las fuerzas naturales para acoplarlas a las necesidades humanas y elevar el nivel de la comodidad material. La construcción, el tejido, la agricultura, la metalurgia y demás son mencionados por Lucrecio como astucias del ingenio humano a las que se llegó en las primeros estados de la civilización. A los antiguos atomistas nunca se les ocurrió que la teoría atómica de la naturaleza última de las cosas pudiera influir en el desarrollo posterior de estas técnicas. Y, en cualquier caso, si se les ocurrió, Epicuro vio en la persecución de la riqueza un mal uso de la energía humana, tan desastroso como la persecución del poder. Una de las razones por las que los antiguos atomistas no dieron un solo paso en la dirección de la técnica de la ciencia moderna fue que la motivación práctica que ha impulsado a la ciencia a crear esa técnica en los siglos posteriores a Galileo era completamente ajena a sus mentes. Ésta es también la razón por la que no trataron de descubrir las leyes del movimiento, que fue la preocupación dominante durante los siglos dieciséis y diecisiete. Si quieres controlar la naturaleza, estas leyes son las primeras cosas que necesitas comprender. Epicuro no buscaba controlar o explotar la naturaleza; pues alcanzar el poder y la riqueza perturbaría aquella serenidad de ánimo que encontró viviendo de la forma más sencilla que fuera posible. Si la felicidad que deseas puede obtenerse mejor viviendo a base de pan y agua y llevando una tosca camisa, la visión del vapor agitando la tapadera de un puchero no te puede sugerir la invención de la máquina de vapor, ni el telar de vapor ni el tractor.

El final es una curiosa paradoja. Este sistema materialista, a pesar de su insistencia en la realidad de los cuerpos tangibles que nos revelan los sentidos infalibles, de lo que menos se ocupa es la de las cosas que están a su alrededor, al alcance de la «visión clara». En las páginas de Lucrecio se ha escrito mucho para alabar la riqueza de la observación; y no es extraño, pues es en su descripción de la naturaleza donde el poeta encuentra un campo adecuado a sus magníficas dotes. Pero, desde el punto de vista de la ciencia, todas estas observaciones no son más que analogías vagas y sin analizar que no prueban nada y sólo sirven para ilustrar conclusiones ya sabidas de antemano. A despecho de las matemáticas, Epicuro nunca soñó que la me-

dición exacta de cantidades pudiera entrar en la observación, tal como la entiende el hombre de ciencia, y distinguirse de la observación de la naturaleza que llevan a cabo el poeta y el hombre ordinario. Parece haber pensado que para conseguir una vida sin problemas, podemos ocuparnos de las cosas que nos rodean confiando en nuestras percepciones y usando el sentido común. Puede haber considerado la historia natural como un pasatiempo inofensivo para cualquiera que escoja entretener su ocio de esa forma. Pero la felicidad humana no aumentará por seguir por este camino.

2. Dejamos ahora el campo de los objetos terrestres que nos ha deparado unas cuantas curiosidades problemáticas. El resto de la física abarca los mismos contenidos que los primeros sistemas jonios. Hay un capítulo dedicado a la naturaleza última de las cosas y a la evolución de un mundo ordenado a partir de una condición inicial caótica: la cosmogonía, incluido el origen de la vida. Todo este proceso tiene que ser explicado en términos de átomos y vacío, los cuales son completamente imperceptibles por los sentidos. Pero consideraremos primero la región que queda de lo perceptible, que contiene objetos que, pese a que los podemos ver, e incluso sentir sus efectos a distancia, no están tan próximos ni los podemos manipular tan de cerca como a las cosas que nos rodean. En esta región se encuentran las cosas que están «arriba en el cielo» (μετέωρα), esto es, los cuerpos celestes y los fenómenos atmosféricos, las cosas que están «bajo la tierra» (ὑπὸ γῆς [hypò gês]). Constituyen una clase aparte, dado que en su caso no podemos comprobar nuestros juicios desde una visión cercana. La discusión sobre estos fenómenos celestes y subterráneos ocupa mucho más espacio en el poema de Lucrecio que la de las curiosidades terrestres que hemos estado considerando. La razón de este interés la expone una y otra vez y nos sirve para entender mejor la actitud epicúrea hacia la especulación física.

La afirmación más clara se encuentra en Epicuro cuando, en su carta a Herodoto (§ 76), deja la cosmogonía y se ocupa de esta cuestión, que será conveniente llamar por su nombre antiguo: meteorología. Comienza por rechazar dos explicaciones corrientes de los movimientos que tienen lugar en el cielo, los giros, eclipses, la salida y la puesta de los cuerpos celestes,

y los fenómenos atmosféricos. No tenemos que pensar que están controlados u ordenados por un ser divino. Un dios es, esencialmente, un ser inmortal que se deleita en la perfecta beatitud. Su felicidad no puede verse alterada por «problemas o preocupaciones, enfado o benevolencia»; tales actividades sólo se dan «donde hay debilidad, temor y dependencia del prójimo». En segundo lugar, el mismo requisito de una beatitud sin trabas nos impide igualmente suponer que los cuerpos celestes son ellos mismos divinos y se mueven por sus propios deseos. Ambas opiniones religiosas entrarían en contradicción con nuestra noción de la felicidad divina y «causan grandes molestias a nuestro espíritu». Las últimas palabras revelan la objeción fundamental. Epicuro admite francamente que el conocimiento de la meteorología o de cualquier otra parte de la física no sirve a otro propósito que a «la serenidad de ánimo y la segura certidumbre» [6]. Nuestra propia felicidad se vería destruida por la creencia teológica en que cualquier tipo de providencia divina interfiere en las obras de la naturaleza, que el trueno y el relámpago son signos de la cólera divina, o que llueve por gracia de los dioses. Por otra parte, nuestra felicidad aumenta al creer que los dioses se encuentran tan libres de preocupaciones como lo deberíamos estar nosotros. La solución estriba en trasladarlos a un lugar seguro, a las Islas Benditas que hay entre los mundos, fuera de los límites de cualquiera de los innumerables mundos. Estos lugares se describen en un lenguaje tradicionalmente asociado desde Homero con la morada de los dioses.

Aunque Epicuro defiende su creencia en la existencia de los dioses con fundamentos que dicen ser racionales, no se ha preocupado de ocultar el motivo más humano para afirmar a la vez su existencia y negar su actividad. Según sus propios principios, las opiniones religiosas que nos prohíbe aceptar deben admitirse como posibles, dado que ciertamente no son contradictorias con nuestros sentidos. Platón, Aristóteles y los estoicos vieron en los movimientos regulares de los cuerpos celestes la más clara evidencia, no de una necesidad ciega de las «leyes naturales», sino, por el contrario, de una inteligencia y voluntad divinas. Y lo mismo hizo Sir Isaac Newton, precisamente en la

[6] *Ep. a Pit.* 85.

obra en la que por fin reveló aquellas leyes del movimiento mecánico de las que los antiguos no hicieron ni la más leve insinuación. «No se puede concebir», se dice en los *Principia* [7], «que causas meramente mecánicas hayan dado lugar al nacimiento de tantos movimientos regulares... Este bellísimo sistema del sol, los planetas y los cometas no puede proceder más que de la guía y del dominio de un Ser inteligente y poderoso». Si Epicuro pensaba de otra manera, no era porque pudiera señalar algún fenómeno observable que fuera inconsistente con la opinión religiosa. Ni tenía ningún fundamento racional para afirmar que el universo tiene que estar constituido de esta manera para que no perturbe su tranquilidad de ánimo. De acuerdo con esto, su actitud no tiene derecho a recibir el apelativo de científica. No se basa en la observación ni en la evidencia de los sentidos, sino que es, por lo menos, tan dogmática como las de sus oponentes.

Si el lector tiene alguna duda sobre esto, podrá disiparla si consideramos la regla que establece Epicuro para aplicarla especialmente a la meteorología. En esta materia no le basta con el principio negativo, ya suficientemente laxo, según el cual puede admitirse cualquier explicación como cierta si no se contradice con la experiencia sensible. Aquí va más allá y dice que para las cosas que acaecen en el cielo, *todas* las explicaciones que no contradicen a los sentidos tienen que admitirse como verdaderas, ya que efectivamente acaecen de muchas maneras diferentes. No se trata de que simplemente se nos niegue la posibilidad de decidir entre las alternativas por medio de una visión más cercana. «Incluso si en nuestro mundo fuera cierta una sola explicación de un fenómeno dado, entonces, gracias a la «distribución por igual» (ἰσονομία [isonomía]) de las cosas por todo el universo, las otras explicaciones serían válidas en otros mundos. Por tanto, todas deben aceptarse por igual»[8].

En relación con otras partes de la física «sólo hay una explicación acorde con los fenómenos. Esto no ocurre con las cosas del cielo: éstas admiten más de una explicación de lo que les ocurre y de su naturaleza que armoniza con nuestras per-

[7] Gen. Schol. a los *Principia,* Bk III, trad. Motte-Cajori.
[8] C. Bailey, *Greek Atomists,* pág. 261, refiriéndose a *Ep.* II, 87.

cepciones... Aceptar una y rechazar otra que también está de acuerdo con las apariencias, significa apartarse del camino de la especulación física y recaer en el mito». Podemos obtener «indicaciones» de lo que nos rodea y se puede observar de cerca, pero lo que pasa en el cielo no puede ser observado de cerca y «puede producirse de muchas maneras» [9].

Es divertido ver cómo este dogmático, precisamente al denunciar el dogmatismo del «mito», sienta un principio que es, para nosotros, desatinadamente acientífico. Tal como subraya el Dr. Bailey, «en esta conclusión, asombrosa, pero plenamente consistente, se encuentra la explicación de muchos pasajes curiosos de la astronomía y meteorología de Epicuro que deben resultar chocantes para cualquier lector de la carta a Pitocles o de los libros quinto y sexto del poema de Lucrecio, donde, una y otra vez, las que sabemos que son las explicaciones correctas de un fenómeno se ponen al lado de las más pueriles hipótesis». Los eclipses de sol y de luna, por ejemplo, pueden ser debidos a que se apaguen y luego se vuelvan a encender, o a «la interposición de otros cuerpos, la tierra o cualquier otro cuerpo no visto o alguna otra cosa de este tipo». (*Ep.* II, 96). Al haber rechazado «los serviles artificios (o técnicas) de los astrónomos», los epicúreos no consideran digno examinar las razones para creer que la luz del sol es ocultada por la luna y para preferir esta explicación a la que dice que el sol se apaga un rato y luego se enciende otra vez. Siempre que los eclipses no se interpreten como un signo del disgusto de los dioses, no importa cuáles han sido sus causas. Cualquier explicación es tan buena como cualquier otra para nuestra serenidad de ánimo, y todas tienen que ser admitidas. Una vez más, después de dar cuatro explicaciones alternativas del movimiento de las estrellas, Lucrecio concluye:

«Pues es difícil decidir con seguridad cuál de estas causas es la que opera en este mundo; pero lo que puede suceder y ha sucedido en todo el universo, en los diversos mundos formados según planes distintos, esto es lo que enseño, y sigo exponiendo las muchas causas que pueden existir en todo el universo para los movimientos de las estrellas, una de las cuales

[9] *Ep.* II, 86-7.

tiene que ser la que anime el movimiento de los signos; pero dictar cuál de ellas es, no es propio del que avanza paso a paso.» (V. 526).

No fue por seguir el principio epicúreo por lo que la astronomía había avanzado de hecho, más que en el siglo anterior, hacia la explicación verdadera de los eclipses aceptada por todos los matemáticos serios. Si Epicuro quería librar al hombre de la creencia supersticiosa en los agüeros, hubiera sido mejor que enseñara sus demostraciones y las explicara en términos simples, en vez de denunciarlas por «dictar» una sola explicación.

Ahora podemos detectar la razón más profunda de la aplicación de este extraordinario principio a la meteorología. «Lo que pasa en el cielo y bajo la tierra» ha sido considerado durante mucho tiempo como la parte del mundo invisible en la que se revelaban las acciones y las intenciones divinas. Había llegado a ser un lugar común el pensar que la creencia en la existencia de los dioses había tenido su origen en dos causas: las visiones del sueño o la vigilia y los fenómenos meteorológicos y subterráneos. Los hombres primitivos, decía Demócrito [10], se habían aterrorizado por la visión de lo que sucedía en el cielo —el rayo, el relámpago, el trueno, los cometas, los eclipses de sol y de luna— y habían pensado que estos fenómenos eran provocados por los dioses. Lucrecio vuelve a decir lo mismo. Después de mencionar los sueños, que los atomistas admiten como evidencia válida, se ocupa de la segunda fuente de la creencia religiosa:

«Por otra parte, verían el sistema del cielo y las diferentes estaciones del año que giran en una sucesión regular, y no podrían averiguar por qué causas ocurría esto, y se refugiarían poniendo todas las cosas en manos de los dioses y suponiendo que todas las cosas se guían por su asentimiento. Y colocaron

[10] Democr. A 75 (*Vors.*[5] II, pág. 102). Cf. Aristóteles, *frag.* 10: la concepción de los dioses surgió de dos fuentes, la experiencia del alma de la inspiración divina en los sueños y ἀπὸ τῶν πετεώρων, el movimiento regular de los cuerpos celestes.

en el cielo las moradas y reinos de los dioses, porque el sol * y la luna se ven girando por el cielo, la luna, el día, la noche y sus austeras constelaciones y los meteoros errantes del cielo nocturno y los cuerpos de fuego voladores, las nubes, el sol, las lluvias, la nieve, los vientos, los relámpagos, el granizo, los rápidos rugidos de los truenos amenazantes.» (V. 1183.)

Lucrecio sigue hablando del terror a la cólera divina que supuestamente se manifiesta en el trueno, la tormenta y el terremoto, y confiesa sentirse molesto no sólo por estos fenómenos excepcionales, sino también por la noción según la cual la regularidad precisa del curso de las estrellas puede ser debida a la voluntad de los dioses:

«Pues cuando dirigimos la mirada a las regiones celestes del gran mundo superior y a las brillantes estrellas fijas en el éter, y dirigimos nuestros pensamientos a los cursos del sol y de la luna, entonces en nuestros pechos, que cargan con otros males, ese temor también empieza a exaltar su despierta cabeza, el temor a que el poder de los dioses sea ilimitado, capaz de hacer girar los astros brillantes en sus variados movimientos; pues el no poder resolver la cuestión enturbia la mente con dudas sobre si el mundo tuvo un nacimiento y si, de la misma manera, tendrá un fin; hasta cuándo los muros del mundo resistirán la fatiga del movimiento continuo; o si, dotado por la gracia de los dioses de una existencia eterna, podrán deslizarse durante un tiempo interminable y desafiar las duras fuerzas de las edades inconmensurables.» (V. 1204 y ss.)

Al confrontar estos terrores, Epicuro se encuentra frente a un curioso dilema. Por una parte, existía la creencia religiosa, a la que Platón había prestado todo el peso de su autoridad, según la cual el curso regular de los cuerpos celestes y las estaciones era la obra de una Inteligencia divina que designaba el mejor orden de los posibles para el mundo, y la creencia más antigua y simple en un dios del cielo que envía la lluvia para

* Siguiendo a Munro, Cornford traduce «noche» («night») en vez de «sol». Creemos que puede tratarse de un pequeño lapsus (que nos hemos permitido corregir) dado que el original latino dice: «... per caelum uoli quia sol et luna uidetur,...» (V, 1189) (N. del T.).

fertilizar la tierra en beneficio de los hombres. En este tipo de fe, los hombres habían encontrado seguridad y bienestar. Pero la idea de una Providencia benevolente que se cuida de los hombres está indisolublemente unida a la justicia divina y al castigo de los malvados después de la muerte, y en el alma tímida de Epicuro los temores al infierno pesan más que los consuelos de la fe. Por tanto, hay que desterrar a los dioses del mundo visible y probar que el alma es mortal. Es preciso ofrecer una explicación puramente física de todos esos fenómenos «meteorológicos» de los que tanto habló la filosofía jonia. Pero en la alternativa obvia se esconde otro temor. Escapar de las leyes de la Providencia es caer bajo la mano de acero del Destino. Si el mundo no está gobernado por benéficas deidades, ¿no tendrá entonces que permanecer sujeto al dominio más terrible de la necesidad ciega? Cuando hemos escapado de la inmortalidad reduciendo el alma al nivel de la materia muerta en movimiento mecánico, la conclusión lógica parece ser un determinismo absoluto: cualquier pensamiento, sentimiento y acción humana será el resultado inevitable de causas que nos activan desde atrás. Los estoicos evitaron este dilema asumiendo las dos alternativas e identificando el Destino con la Providencia [11]. Epicuro consideró necesario rechazar ambas. Tiene el mérito de haber desafiado al Destino y haberse adherido a esa creencia en la libertad, que todos los hombres, incluidos la mayoría de los filósofos, han acariciado en sus corazones. La única base metafísica que sostenía su sistema estaba en la célebre doctrina sobre la posibilidad de que los átomos se desvíen en cualquier momento y sin ningún motivo de la línea vertical de su caída a través del espacio vacío. Así, los materialistas han invertido ingeniosamente la doctrina platónica de que todo el movimiento físico se debía explicar por la capacidad de automovimiento del alma.

El punto que ahora nos ocupa es que la «meteorología» era preeminentemente el campo en el que la religión había encontrado las evidencias de la intervención divina. Por tanto, era el bastión que el epicureísmo tenía que defender a toda costa frente a los dos enemigos de nuestra serenidad de ánimo: la Providencia y el Destino. Este motivo provocó, quizá inconscien-

[11] Cf. Cicerón, *Nat. Deor.* I, 20, 54-5.

temente, el recurso desesperado de aceptar como verdaderas *todas* las explicaciones que no fueran sobrenaturales y rechazar que se basaran en una sola causa. Los «artificios serviles de los astrónomos» amenazaban con estrangular la libertad en las redes de la necesidad causal. En cualquier caso, lo que es cierto es que en el campo de la meteorología el método de Epicuro se aleja todo lo posible del punto de vista de la ciencia moderna.

3. Tenemos que ocuparnos ahora del tercer apartado, el de las cosas que son completamente imperceptibles por los sentidos. Aquí se incluyen los dioses y los constituyentes últimos del universo, los átomos y sus movimientos en el vacío. Veremos cómo Epicuro no es menos dogmático en esto que en otras partes de su sistema.

Ya hemos visto cómo se ha rechazado una de las dos evidencias de la existencia de los dioses: ésta no se sigue de «lo que pasa en el cielo». Queda la evidencia de los sueños, que ya había sido aceptada por Demócrito y se explicaba por el impacto de las imágenes *(idola)* que entraban por los poros del cuerpo mientras estábamos dormidos. Estas imágenes son objetos de «aprehensión mental», un acto independiente de los sentidos, pero análogo a la percepción de las cosas sensibles. No es necesario entrar en las razones que daba Epicuro para creer que tenemos un «conocimiento claro» de los dioses antropomórficos que se nos aparecen en los sueños, mientras que las visiones de quimeras o hipocentauros son meras combinaciones fortuitas de *idola* extraviadas a las que no corresponde ninguna realidad. Es obvio que el motivo real que late bajo la teología de Epicuro es su deseo de que haya seres inmortales y bienaventurados, que disfrutan una existencia en la que reina una paz serena, que es la existencia que Epicuro deseaba para él mismo. Pero se puede mantener este propósito y explicar nuestros sueños de los dioses de la misma forma que se explican los de las quimeras; además, el Académico de la obra de Cicerón *De Natura Deorum* no tiene ninguna dificultad para romper el argumento en pedazos. La teología de Epicuro, cuyos más ardientes admiradores no se molestan en defender, sólo ofrece la más mínima apariencia de cientificidad.

Además de los dioses, el apartado de lo absolutamente imperceptible incluye los constituyentes últimos del universo, los

átomos y el vacío. Los átomos, por supuesto, son esencialmente cuerpos tangibles; el que no los podamos percibir por nuestros sentidos limitados se debe solamente a su tamaño ínfimo. Pero se encuentran más allá incluso de la visión distante que tenemos de las cosas del cielo.

Aquí es donde se pone de verdad a prueba la afirmación de que el epicureísmo es una doctrina científica. De un sistema que profesa basarse en el testimonio de los sentidos infalibles, se puede esperar que se limite a ofrecer una tentativa de hipótesis sobre lo absolutamente imperceptible y recomiende la suspensión del juicio, puesto que sin los aparatos de un laboratorio moderno no se podía probar ninguna teoría de la naturaleza de los átomos por ningún tipo de prueba experimental. Pero la actitud de Epicuro es exactamente la opuesta de su prudencia escéptica: se muestra más dogmático en este campo que en cualquiera de los otros dos. Como hemos visto, nuestros juicios sobre las cosas que nos rodean tienen que esperar la confirmación de una visión cercana, y en cuanto a los fenómenos meteorológicos debemos mantener abiertas nuestras mentes a cualquier explicación posible. Pero cuando llegamos a estos objetos de los que los sentidos no nos dan ninguna información, ni cercana ni lejana, «se acabó con la multiplicidad de causas y explicaciones. No hay dudas sobre la explicación verdadera y no encontramos un solo ejemplo que sugiera una alternativa posible: el atomismo no es una entre muchas teorías posibles sobre el universo; ni siquiera en lo que se refiere a sus detalles existe una sola insinuación de que cualquier otra opinión que no fuera la expuesta por el propio Epicuro pudiera ser verdadera» [12]. Epicuro se limita a afirmar claramente que su atomismo es la única teoría consistente con los fenómenos.

¿Cómo se explica este dogmatismo extremo? Al replicar a esta cuestión, el Dr. Bailey parece combinar dos explicaciones que son incompatibles del proceso mental que se supone que implica el llegar a la verdad segura sobre los átomos y el vacío. Quizá esté explanando detalladamente una confusión que se encuentra en la propia mente de Epicuro. En primer lugar, el Dr. Bailey habla de las percepciones sensibles que nos aportan

[12] C. Bailey, *Greek Atomists,* pág. 265.

los «signos» para *comenzar nuestras investigaciones* sugiriendo *inferencias* sobre lo que no se puede ver. La tarea la continúa el pensamiento solo y *«las hipótesis tienen que construirse sobre la base de los fenómenos»*. El pensamiento es «un movimiento de la mente, el cual, por medio de la combinación y comparación de las imágenes previamente existentes, crea nuevas imágenes por una especie de "visualización"». «Las *hipótesis* del pensamiento deben comprobarse refiriéndolas a las sensaciones. La confirmación (ἐπιμαρτύρησις [epimartýresis]) ya no puede ser posible, porque ya no es posible la "visión clara", pero los fenómenos pueden contradecir (ἀντιμαρτυρεῖν [antimartyreîn]), y si esto es así, entonces *se tienen que rechazar las hipótesis por ser falsas.* Por tanto, en cada etapa del proceso de razonamiento científico *el pensamiento tiene que confrontarse con la sensación.»* [13]

Pero, como observa el Dr. Bailey, esta explicación, que tanto recuerda el procedimiento de la ciencia moderna, no se encuentra en el propio Epicuro y no se ajusta a los resultados a los que hemos llegado. La teoría atómica no es una hipótesis que pueda confrontarse con la sensación, ni tampoco se cuestiona el que se pueda rechazar por ser falsa. El propio Dr. Bailey ha puesto esto de relieve y ha expuesto realmente una descripción bastante diferente del proceso del pensamiento, que explica la certidumbre dogmática de Epicuro. En este terreno, la sensación no puede suministrar los datos al pensamiento de forma directa, pues las realidades últimas, los átomos y el espacio, no pueden, desde su misma naturaleza, producir «ídolos». La mente no se ocupa ya de las imágenes de la percepción sensible, sino, exclusivamente, de conceptos mentales. El concepto es «claro» en el sentido de que es «autoevidente»: «no se ha formado arbitrariamente por las operaciones perdidas y erráticas de la "opinión", sino que se capta de forma inmediata en un acto de "aprehensión mental" (ἐπιβολὴ τῆς διανοίας [epibolè tês dianoías]). Esta operación podría denominarse en términos modernos "la intuición inmediata de una proposición autoevidente": la mente "mira" y ve un cuadro nuevo que está perfectamente "claro" y que no podría ser de otra manera de como es. Por tanto, la totalidad del pensamiento científico para

[13] *Ibid.* págs. 423-6 (el subrayado es mío).

Epicuro es una cadena de conceptos autoevidentes o "claros", atrapados por el acto de «aprehensión mental», cada uno en su debido orden; la "unicidad" de su verdad es tan inevitable como en el caso de las matemáticas. A cada paso aprehendemos directamente una imagen que es ella misma una reproducción cierta y precisa de las realidades imperceptibles.» [14].

El Dr. Bailey no parece darse cuenta de la incompatibilidad de las dos explicaciones; o puede que esté reproduciendo fielmente una confusión del propio Epicuro, que intentó creer que la aprehensión mental, al atrapar una visión clara de lo imperceptible, era un proceso de la misma naturaleza que la percepción sensible, donde la visión clara de un objeto cercano es una garantía de verdad absoluta. Al tratar de las cosas que nos rodean, la visión clara de los sentidos decide sobre la verdad o falsedad de nuestros juicios. Pero en el campo de lo imperceptible, un juicio preliminar, por ejemplo, sobre la forma en que se mueven los átomos, aunque pueda basarse en alguna analogía sensible, no se puede refutar ni confirmar apelando a la experiencia sensible. La decisión recae sobre el concepto autoevidente visto claramente por la aprehensión mental [15].

En cualquier caso, la segunda explicación es la que corresponde a la práctica epicúrea. Consideremos el argumento en el que Lucrecio introduce y establece la teoría atómica. La deduce de unos cuantos axiomas: nada puede venir de la nada; nada puede perecer en la nada; los cuerpos que no pueden ser vistos existen a pesar de eso y actúan sobre otras cosas; sin que existiera el vacío no podría existir el movimiento y no habría diferencias de peso entre cuerpos del mismo tamaño. Estos son ejemplos de verdades autoevidentes captadas de forma inmediata por la aprehensión mental, aunque las apoya apelando al peso de unos hechos que cualquiera puede observar. A partir de estas premisas, Lucrecio deduce todas las conclusiones sobre la naturaleza y conducta de los átomos. El procedimiento no es como para recomendárselo a un científico moderno que ha presenciado cómo se derribaban muchas teorías y sistemas que afirmaban ser perfectamente claros y autoevidentes. Du-

[14] *Ibid.* págs. 427-9.
[15] *Ibid.* pág. 570.

rante muchos siglos la astronomía tuvo que aceptar la verdad autoevidente según la cual los cuerpos celestes se tienen que mover en círculos, porque el círculo es la figura más perfecta.

El dogmatismo de Epicuro descansa, por tanto, en la creencia en la infalibilidad de la «aprehensión mental». El Dr. Bailey ha discutido cuidadosamente la naturaleza de esta actividad. La palabra ἐπιβολή [epibolé], traducida por «aprehensión», significa, en primer lugar, la *proyección* de la mente *hacia*, o *volver* la atención *a* algún objeto, sensible o inteligible, de forma que se obtenga una visión clara o aprehensión de él. No se trata de una mera recepción pasiva de impresiones o imágenes que nos arrojan los objetos externos. El materialista es proclive a enfatizar este aspecto pasivo del conocimiento, que puede explicar, aunque no de forma adecuada, por una teoría de los «ídolos» que se componen de partículas materiales que penetran en los órganos sensoriales y chocan con las partículas materiales que componen el alma. Sin embargo, no puede ofrecer una explicación del proceso del pensamiento sin reconocer un movimiento en la dirección opuesta, una proyección espontánea y voluntaria de la mente sobre los objetos que no se pueden presentar a sí mismos mediante un manantial fluido de impresiones. En el diálogo de Cicerón, el epicúreo dice que no sentiríamos la necesidad de postular que el universo lo ha construido un ser divino si pudiésemos ver la inmensidad ilimitada del espacio en todas las direcciones «en el que la mente penetra, se proyecta y viaja por unos espacios tan inmensos que no puede encontrar una orilla última en la que reposar». Lucrecio emplea la misma metáfora cuando habla del espacio infinito «al que la inteligencia *(mens)* anhela penetrar con la mirada y se ve atravesado por el vuelo de la libre proyección de la mente» [16]. El Dr. Bailey subraya que esta proyección de la mente en el espacio infinito es exactamente la noción, tal como él la ha explicado, del «examen mental de un concepto científico» [17]. Pero, como veremos en seguida, se trata de algo más que una mera metáfora. En efecto, las metáforas merecen casi siempre

[16] Cicerón, *N.D.* I, 20, 54, in quam *se iniciens* animus et *intendens* ita late longeque *peregrinatur;* Lucr. II, 1.046-7, prospicere usque velit mens atque *animi iactus libere* quo *pervolet* ipse.

[17] *Greek Atomists,* pág. 576.

un examen mucho más cuidadoso del que se les suele dispensar. Casi todo nuestro lenguaje filosófico es inconscientemente metafórico; e incluso cuando los términos se toman como tales metáforas pueden usarse para ocultar vacíos incómodos. A veces encontramos que una metáfora encierra un pensamiento que en un tiempo se entendía de forma literal. En el caso presente, la «proyección» de la mente «viajando» de acá para allá en su «vuelo», es uno de estos pensamientos fosilizados. Representa una concepción de la actividad mental que es completamente extraña a la visión empirista del conocimiento que detentaban los materialistas, la cual se basaba en el impacto de las impresiones sensibles. ¿Cómo puede esta teoría de los ídolos penetrantes explicar la capacidad que tiene el pensamiento de captar la inmensidad del espacio vacío, si este espacio nunca puede enviarnos un ídolo? Los epicúreos recurren a una metáfora cuyo significado original era que la mente podía abandonar el cuerpo y volar a su voluntad por el mundo invisible. El dogma de Epicuro que dice que el alma consiste en átomos que se dispersan y pierden tan pronto como dejan el cuerpo, le impedía aceptar el sentido literal de estas palabras; pero mantiene la metáfora para ocultar, tanto a sí mismo como a sus lectores, la incapacidad de su sistema de explicar, en los términos materialistas que le eran propios, las facultades de la mente. El espacio no puede enviar ídolos a la mente; la mente no puede mantener su existencia fuera del cuerpo. Por tanto, el espacio tendría que ser absolutamente incognoscible; pero, como su existencia e infinitud son indispensables para el sistema y, de hecho, podemos pensar en el espacio infinito, aunque no podamos imaginarlo, coge alegremente el lenguaje de una teoría del conocimiento basada en una idea totalmente diferente de la naturaleza y facultades de la mente.

En efecto, es difícil suponer que los primeros jonios hubieran estableciendo un método genuinamente científico, si este fue completamente ignorado por los que adoptaron el atomismo.

3

La teoría empírica del conocimiento

El argumento ofrecido en el último capítulo nos ha llevado a encontrar en la epistemología de Epicuro una combinación de dos teorías opuestas acerca de las fuentes del conocimiento. Al igual que un materialista, pretendía edificar todo conocimiento sobre la base segura de los sentidos, cuyas percepciones claras no estaba dispuesto a permitir que fueran desacreditadas. La organización de la actividad mental en su integridad se había derivado a partir de esta fuente, mediante la acumulación de impresiones procedentes del mundo exterior, formando así nociones compuestas. La actividad espontánea del entendimiento al manejar estas nociones se había restringido, siempre que ello era posible, a una capacidad para fijar la atención y de este modo, poder obtener una «visión clara» análoga al registro exacto que garantiza la verdad de la percepción sensible. Ahora bien, cuando se adentraba en el ámbito más importante de lo completamente imperceptible, se veía obligado a refugiarse, aunque al abrigo de una metáfora, en la creencia según la cual la mente tenía la facultad de proyectarse fuera del cuerpo y aprehender un saber que nunca podría obtenerse por medio de los sentidos. Ahora es el momento adecuado para desentrañar el significado de estas dos teorías opuestas acerca de las fuentes del saber, así como para trazar su historia. Comenzaremos examinando la teoría empírica, la cual tiene más derecho que cualquier otra a recibir la denominación de «científica».

La pista que nos lleva al origen de esta teoría nos la suministran los médicos que escribieron el corpus hipocrático. En

particular, el autor del tratado *Sobre la medicina antigua*, el cual bien podía haber sido el mismo Hipócrates, era plenamente consciente de la existencia de una profunda oposición entre el método dogmático del filósofo natural y el método empírico del médico. Es altamente reveladora la protesta que eleva ante la importancia concedida al proceder del filósofo en el seno de su propio arte de curar.

Comienza inmediatamente con su ataque a los escritores y profesores que, en las discusiones sobre medicina, basan todo su discurso en una suposición o postulado, al afirmar que toda enfermedad se debe, en último término, a uno o dos factores —esto es, «calor, frío, humedad, sequedad o cualquier otra cosa que puedan imaginar». Este punto de partida dogmático les lleva a hacer numerosas afirmaciones que son manifiestamente falsas. Pero su peor defecto es su incapacidad para reconocer que la medicina es un arte con una reputada existencia propia, cuyo valor es reconocido por todo el que recurre a sus servicios en las ocasiones más graves y a cuyos practicantes se tiene en gran estima. Las grandes diferencias existentes entre los mismos médicos, según sea su destreza y experiencia, son una prueba palpable de que este arte se basaba seguramente en la búsqueda y el descubrimiento de hechos.

«Por lo tanto proclamo que no hay ninguna necesidad de postulados vacíos, así como son inevitables tratándose de problemas insolubles que sobrepasan el alcance de la observación (τὰ ἀφανέα τε καὶ ἀπορεόμενα), por ejemplo, lo que sucede en el cielo y bajo la tierra (περί τῶν μετεώρων ἤ τῶν ὑπὸ γῆν). Si un hombre ofrece alguna opinión que se ha formado sobre cómo son estas cosas, ni él ni sus oyentes pueden estar seguros de que lo que dice es o no es verdad; pues no hay ninguna prueba que pueda ser aplicada para obtener un conocimiento cierto.»

Aquí encontramos definido el ámbito característico de la filosofía natural, más de un siglo antes de la obra de Epicuro, como si ésta se limitase a los problemas insolubles que sobrepasan el alcance de la observación: los dos aspectos principales en los que Epicuro admitía que los sentidos no nos podían dar una visión clara, es decir, la meteorología y los últimos cons-

tituyentes de la materia, «el calor, el frío o cualquier otra cosa que puedan imaginar». Hipócrates (en el caso de que podamos llamar de este modo al escritor) considera que en estos campos la especulación debe ser inevitablemente dogmática, estableciendo suposiciones infundadas que no pueden ser sometidas a ninguna prueba. Al estudiar a Epicuro hemos tenido la oportunidad de examinar con exactitud la naturaleza de su crítica.

A continuación, Hipócrates contrasta su propio arte con este último proceder arbitrario. La medicina, dice, se ha practicado desde hace mucho tiempo siguiendo totalmente un proceder propio y un mismo punto de partida, lo que ha llevado a realizar numerosos descubrimientos admirables. Todo lo que queda por descubrir se encontrará siempre y cuando el investigador sea competente y quiera comenzar su labor teniendo presentes los descubrimientos ya realizados. Si sigue cualquier otro método, únicamente conseguirá engañarse y engañar a los demás. No hay ninguna necesidad de recurrir a suposiciones remotas y abstractas. El médico se ocupa de los padecimientos actuales de los hombres corrientes. Hablará con ellos de sus síntomas utilizando un lenguaje que los legos puedan entender, explicándoles la causa de su afectación y por qué mejoran o empeoran. Entonces entenderán y comprenderán lo que se les dice. Pero si alguien no se somete a esta situación de entendimiento mutuo, no llegará jamás al estado verdadero del caso. «Por esta razón tampoco la medicina requiere ningún postulado.»

Hipócrates pasa a definir lo que él cree ha sido el punto de partida del arte médico. La humanidad se alimentaba originalmente de fruta, plantas y hierba, como las bestias. Las enfermedades que provocaba esta dieta cruda llevó a la invención de la cocina, en la que se combinan los elementos fuertes y simples con los más ligeros, a fin de ajustarse a la constitución humana. Estos descubrimientos relacionados con una manera saludable de alimentarse constituyeron el arte de la medicina en su forma inicial, y los descubrimientos nuevos del mismo tipo todavía corren a cargo de aquellos cuya función consiste en velar por la salud corporal. La medicina curativa se originó a partir del hecho de que el enfermo necesita seguir una dieta diferente de la que conviene al individuo sano. Esto llevó a intro-

ducir modificaciones en el régimen con el fin de adaptarlo a las necesidades de diversos tipos de pacientes. Algunos pueden necesitar formas de alimentación más vigorosas, y otros, formas más ligeras; el exceso en cualquiera de las dos direcciones puede ser peligroso. No se pueden fijar criterios uniformes de medida y de peso. La única «medida» es la reacción individual del paciente. El mejor médico es el que comete los errores menos apreciables en cualquier dirección. Dado que en algunos campos la medicina ha alcanzado un alto grado de precisión, el viejo método no podría ser responsable del hecho de que no hubiese logrado una perfecta precisión en todas las cuestiones.

A continuación Hipócrates vuelve de nuevo (cap. XIII) al contraste entre el proceder empírico que ha descrito y el dogmatismo *a priori* que la medicina ha importado de la filosofía natural. Ataca el novísimo método de aquellos que adoptan un postulado como su punto de partida, por ejemplo, que todas las enfermedades se deben a un exceso de calor, de frío, de sequedad o de humedad, y que deben curarse contrarrestando cada uno de éstos con su contrario: lo caliente con lo frío, lo frío con lo caliente, y así sucesivamente. Hipócrates objeta: 1. Que, suponiendo que un paciente sufre las consecuencias de una dieta cruda y se ha curado al tomar comida cocinada, no se puede asegurar si lo que se ha eliminado de la dieta es el calor, o el frío, o la sequedad, o la humedad; 2. Que no existe algo así como «lo caliente» absoluto que pueda administrarse con el fin de compensar el «frío»; un hombre debe tomar agua caliente, vino caliente, o leche caliente, y el agua, el vino o la leche tendrán diferentes propiedades específicas que producirán un efecto mayor que el calor; 3. Que la experiencia muestra que el calor y el frío producen menos efecto en el cuerpo que cualesquiera otras «fuerzas». En contraste con esta teoría filosófica de los cuatro opuestos abstractos, Hipócrates sostiene, como consecuencia de un viejo descubrimiento, que el cuerpo humano es «visto» como una entidad compuesta por un «vasto número» de cosas —salinas, amargas, dulces, ácidas, astringentes, insípidas, etc.— dotadas de propiedades activas de todas clases, en diferente proporción. Cuando estas cosas se

[1] O «potencias», δυνάμεις [dynámeis]. En el cuerpo humano una «potencia» se define como el conjunto de «las fuerzas e intensidades de los humores», cap. XXII.

mezclan y combinan, no son nocivas ni demasiado influyentes. Cuando se aísla cualquiera de ellas y queda sola, se hace patente y causa un daño. De un modo parecido, las comidas perjudiciales son aquellas en las que una de estas propiedades se encuentra sin combinar y es demasiado fuerte. En la comida, normalmente estas propiedades demasiado potentes se han diluido y combinado en una totalidad única y sencilla. «Un hombre se encuentra en el mejor estado posible cuando hay una cocción completa y descanso suficiente y no se manifiesta ninguna potencia particular.»

Esta polémica frente a la filosofía natural resulta sumamente esclarecedora cuando consideramos la historia que tiene tras de sí. La concepción abstracta, según la cual los cuerpos se componen de opuestos, cuya conservación se debe a algún tipo de equilibrio o armonización de las potencias antagónicas, y su destrucción, al predominio injusto de un opuesto frente al otro, fue originariamente formulada por los filósofos. Al estudiar el sistema de Anaximandro encontraremos los cuatro opuestos cardinales mencionados por Hipócrates —lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco— desempeñando un papel principal en su cosmogonía. Pueden identificarse con las cuatro fuerzas atmosféricas del verano, el invierno, la lluvia y la sequía; y en el ámbito espacial se convertirán en los cuatro elementos de Empédocles, el fuego, el aire, el agua y la tierra. Anaximandro introdujo además la noción de un equilibrio «justo», restablecido periódicamente cuando una de las potencias paga el castigo por su agresión a su contrario. Sin embargo, a partir de aquí, la filosofía y la medicina comienzan a seguir caminos diferentes. Podemos citar los nombres de los médicos que comenzaron la reacción frente a los filósofos. Alcmeón de Crotona vivió a principios del siglo V a. C. en la Italia meridional. Entró en contacto con la escuela pitagórica en su ciudad natal, pero la mayor parte de sus doctrinas son médicas, aunque también habla en ocasiones de una teoría física, como cuando dice que «la mayoría de las cosas humanas son duales» (*D. L.* VIII, 83). En otras palabras, recurre a la doctrina física de los opuestos para explicar la constitución del cuerpo humano, comportándose como un médico. No obstante, Aristóteles [2] señala que

[2] *Met.* A 5, 986 a 22 ss.

aquél discrepa de los pitagóricos en dos aspectos. Estos últimos tenían una lista con exactamente diez puestos, siendo el diez el número perfecto en su sistema matemático. Alcmeón admitía un número indefinido, así como Hipócrates sostiene la existencia de un «vasto número» de potencias opuestas en contra de los cuatro opuestos de los filósofos de su tiempo. En segundo lugar, los opuestos de Alcmeón son menos abstractos y cosmológicos que los diez pares pitagóricos: límite e ilimitado, par e impar, uno y múltiple, derecho e izquierdo, masculino y femenino, estático y en movimiento, derecho y curvo, luz y oscuridad, bueno y malo, cuadrado y oblongo. Se nos dice también que Alcmeón enseñaba que la salud se conservaba gracias a que existía una igualdad entre las potencias: de lo húmedo y lo seco, de lo caliente y lo frío, lo amargo y lo dulce, y así sucesivamente. La supremacía de uno de estos opuestos causa la enfermedad, y la salud es una mezcla proporcionada de las cualidades. Hipócrates añade a esta lista indefinida los nombres de otras potencias: lo salino, lo ácido, lo astringente, lo insípido y un «vasto número» más. El aspecto esencial consiste en que las listas contienen únicamente propiedades sensibles, cuya presencia en el cuerpo es directamente perceptible a través de la vista, el tacto y el gusto. Los primeros descubridores de la medicina, dice Hipócrates (probablemente refiriéndose al mismo Alcmeón), *vieron* que éstos eran los componentes del cuerpo humano; ninguno de ellos se hace *manifiesto* de forma aislada cuando no es combinado debidamente. Corrige la lista de Alcmeón omitiendo de ésta las viejas fuerzas cósmicas de lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco, sobre la base de que no pueden ser aisladas visiblemente como las demás, sino que se encuentran siempre de manera efectiva en asociación con otras cualidades, y son precisamente estas otras las que causan la enfermedad. Pero éste es un aspecto menor. Acepta que la doctrina principal de Alcmeón se encuentra firmemente sustentada sobre la experiencia sensible, y no en los «postulados vacíos» de la filosofía.

La misma actitud con respecto a la incursión de la filosofía natural en el dominio de la medicina se mantiene en otro tratado titulado *Sobre la naturaleza del hombre*, alguna de cuyas partes se atribuyen al yerno de Hipócrates, Polibo. El autor comienza diciendo que su obra no interesará a aquellos que no

están acostumbrados a escuchar discusiones acerca de la constitución humana y que se mantengan fuera del ámbito de la medicina. No va a sostener que el hombre consiste en aire, fuego, agua o tierra o cualquiera otra cosa que no pueda verse claramente que es un componente del cuerpo humano. Dejará a un lado el dogma fundamental según el cual, toda la realidad es una única cosa. Los que esto afirman no pueden ponerse de acuerdo en qué es esta única cosa —aire, fuego, agua o tierra— y las pruebas que aportan son irrelevantes. Cuando realizan debates públicos, la victoria se decanta del lado del hombre dotado de una lengua más afilada, mientras que ésta debería siempre corresponder más bien a aquel que conociera los hechos y pudiera exponer adecuadamente su conocimiento. Posteriormente, el escritor se aparta de estos filósofos dogmáticos y vuelve a ocuparse de los mismos médicos, atacando a aquellos que, a pesar de dar una importancia real a los constituyentes visiblemente corporales, como la sangre, la bilis y la flema, se equivocaron cuando asumen el postulado filosófico según el cual el hombre debe componerse de una sóla cosa. «Dicen que el hombre es una cosa, a la que cada uno de ellos le da el nombre que le place; esta única cosa cambia su forma y su potencia por efecto de lo caliente y lo frío, y se convierte en dulce, amargo, blanco, negro y de cualquier otra cualidad.» Alega razones frente a este intento de derivar todos los humores visibles, con sus propiedades características, de una sóla de ellas. Adopta esta posición sobre lo que consideraba era un hecho observado, según el cual:

«El cuerpo del hombre tiene en sí mismo sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra; éstas constituyen la naturaleza de su cuerpo y explican su sensación de dolor o su buena salud. Su salud es la mejor cuando estas cosas guardan una debida proporción unas respecto a otras en lo que que se refiere a la composición, la potencia y el volumen, y cuando se mezclan de la mejor manera posible. Se siente dolor cuando una de ellas se encuentra en exceso o por defecto, o bien aparece aislada en el cuerpo en vez de estar en combinación con todas las demás.»

De igual modo, recurre a diferentes efectos que pueden observarse en el tratamiento de heridas y enfermedades.

Para nuestros propósitos no importa que nos parezca que

el médico hipocrático sea lo suficientemente moderno como para no volver a caer en una trampa dogmática, como les sucede a sus oponentes. Lo que sucede es que éste renuncia a adoptar como punto de partida para la doctrina médica el postulado físico y metafísico de los filósofos, para los cuales, toda realidad, y por consiguiente, el cuerpo humano, debe estar constituida en última instancia por una o más cosas que no se encuentran visiblemente presentes en el cuerpo. Su propia doctrina acerca de los cuatro humores se fundamentaba, según pensaba, en la evidencia directa de los sentidos, y se encontraba respaldada por una gran cantidad de experiencia acumulada acerca del tratamiento acertado de las enfermedades.

Como hemos dicho, no es difícil encontrar la razón que determinaba esta actitud *a priori* hacia la filosofía. Ya hemos señalado [3] que la medicina fue desde el primer momento un arte práctico, mucho antes que sintiera la necesidad de desarrollar algo parecido a unas bases para su proceder. Por tanto, a diferencia del filósofo natural, que especula acerca de cuestiones que sobrepasan los límites de la observación, tales como el origen del mundo y «lo que sucede en el cielo y bajo la tierra», el médico se ve obligado a comenzar desde la observación de casos individuales, con el fin de registrar los síntomas y a averiguar, si puede, lo que ha provocado la dolencia, y cómo puede restablecerse la salud. Como hemos podido ver, fue en la época de Alcmeón, aproximadamente a principios del siglo V, cuando la medicina se liberó definitivamente de su dimensión mágica para llevar a cabo claramente la exigencia superior de la observación cuidadosa. La escuela hipocrática goza en la actualidad de una merecida fama por las minuciosas relaciones de casos individuales que se conservan en los libros sobre Epidemias. Tales relaciones se compendiaban conscientemente con el fin de suministrar la base indispensable para las reglas universales de dicho arte: «En este caso y en este otro, resulta útil tal o cuál remedio conforme a esta clase de fiebre». Incluso si no se había encontrado ningún remedio, el diagnóstico del médico en cada caso, el curso y la crisis de la enfermedad y su resultado eran fielmente anotados. Queda por examinar la cuestión relativa a las causas: ¿por qué este cuerpo no se encuentra

[3] Cf. pág. 22.

en buenas condiciones, y por qué este remedio es eficaz o bien resulta inútil? Por consiguiente, la investigación acerca de la naturaleza del hombre, la constitución de su cuerpo, los elementos y «potencias» visiblemente presentes en él y que necesitan ser reguladas y recuperar el equilibrio mediante la aplicación de «potencias» contrapuestas presentes en las sustancias administradas por vía externa, aparece al final y no al principio.

Por otra parte, es en la medicina donde encontramos los orígenes de un auténtico procedimiento experimental. El experimento se inicia probando este o aquel remedio sobre algún paciente individual, con el fin de apreciar si resulta eficaz posteriormente. Es un arma práctica indispensable para el médico, pero que en las circunstancias anteriores carece de cualquier aplicación a los problemas de los primeros filósofos naturales. Los médicos fueron los primeros en interrogar a la Naturaleza con una mente abierta, dispuestos a aceptar la respuesta que aquella diera, y a modificar su práctica de acuerdo con su testimonio. La mayor parte de los ejemplos recogidos que guardan algún parecido con un experimento así entendido se encuentran en los escritos médicos [4].

Lo que ahora nos interesa es el hecho de que los médicos abordaron la cuestión de la naturaleza del hombre como desde abajo, acercándose a ella a partir de lo que le parecían los hechos determinados, observados en casos particulares. Fue precisamente en este punto en el que la medicina entró en conflicto con la filosofía natural, la cual había obtenido sus teorías acerca de la naturaleza del hombre mediante el cuadrado de oposiciones, llegando a ella a través de una vía descendente. Los filósofos comenzaron con la cosmogonía, recogiendo el legado de los problemas tradicionales presentes en los mitos cosmogónicos. ¿Cómo podía originarse un mundo ordenado a partir de alguna unidad primigenia o caos? ¿Cuál fue la situación primitiva? ¿Acaso todas las cosas no fueron en una ocasión otra cosa que agua o aire y están constituidas en última instancia y en todo tiempo por un elemento simple? ¿Cómo puede explicarse en términos naturales lo que sucede en el cie-

[4] Cf. las recopilaciones que aparecen en la exposición de Heidel, págs. 22 y ss.

lo? ¿Cómo surgió la vida, si ésta no fue creada por ningún dios, sino que apareció espontáneamente como el fruto de la interacción de las fuerzas naturales? De esta forma llegaron a las teorías acerca de la vida vegetal, animal y humana. Así, la naturaleza del hombre adviene como la culminación de un largo proceso de razonamiento desde sus postulados originales [5]; y cuando en el siglo V comenzaron a tomar interés por las cuestiones médicas, su teoría general acerca de la constitución de todos los cuerpos del universo determinó previamente sus doctrinas acerca de la constitución física del hombre. El hombre debe estar compuesto, como cualquier otra cosa, bien de agua, o de aire, o de los cuatro elementos, o de átomos. Los escritores contemporáneos hablan constantemente de los filósofos del siglo V, como si éstos hubiesen prestado una atención preferencial a la «biología» o a la «fisiología», frente a la «física». Pero es preciso tener en cuenta que ninguna de dichas ciencias estaba dotada aún de una existencia independiente. El campo de acción se dividía entre la filosofía natural (o «física») y la medicina, y el conflicto se produjo en el límite al que accedían desde sus puntos de vista opuestos en relación con la naturaleza del hombre.

El mismo Hipócrates era perfectamente consciente de esta circunstancia. En la *Medicina antigua* (XX) habla de ciertos médicos y filósofos, quienes nos cuentan que ningún médico puede saber medicina y tratar adecuadamente a sus pacientes, a menos que conozca la naturaleza del hombre.

«Su argumento hace referencia a la filosofía de la Naturaleza de Empédocles y de aquellos otros escritores que han descrito lo que el hombre es desde el principio, cómo se originó y de qué elementos estaba compuesto. Pero en mi opinión,

[5] Como señala Aristóteles en *De Sensu*, 436 a 18: «Dado que la enfermedad y la salud pueden sobrevenir únicamente a los seres animados, los primeros principios de la salud y la enfermedad no deben ser competencia de los físicos. De ahí que todos los filósofos naturales *terminen* allí donde comienza el objeto de la medicina; y así los médicos que ejercen su arte conforme a un espíritu más filosófico se ocupan de la medicina desde las verdades de la filosofía natural». En *de Resp.* 480 b 22 ss. se describen nuevamente las dos disciplinas como si fuesen diferentes, pero compartiendo una frontera común situada allí donde los filósofos *terminan* y comienza la actividad de los físicos más sofisticados.

todo lo que han escrito esos filósofos o médicos sobre la Naturaleza tiene tanto que ver con la medicina como con la pintura. También sostengo que la medicina es la única fuente que proporciona un conocimiento claro acerca de la Naturaleza; y que nadie puede llegar a obtener un conocimiento cierto de lo que es el hombre, de las causas de su llegar a ser y todas las demás cuestiones, hasta que la medicina no haya sido debidamente comprendida.»

A continuación especifica la forma correcta de abordar estas cuestiones. Los médicos deberían comenzar su labor considerando los efectos observables de diversas dietas, así como los hábitos de vida de los individuos. No debemos contentarnos con realizar afirmaciones no cualificadas, tales como «el queso es una comida mala, porque tomarlo en exceso causa dolor»; debemos conocer la naturaleza de la afección, por qué aparece y qué componente del cuerpo humano se encuentra dañado. Las constituciones individuales difieren entre sí, según predomine este o aquel humor; y el queso sólo será adecuado para algunos modos de ser.

Siendo ésta la actitud característica del médico hacia el estudio de la Naturaleza, deberíamos esperar que, cuando se decidiese a formular una teoría general del conocimiento, encontrase las fuentes de dicho conocimiento en la observación de los hechos mediante el uso de los sentidos. Aristóteles, hijo de un médico en ejercicio, esboza este tipo de epistemiología en el capítulo primero de la *Metafísica.* La facultad de la sensación es común a todos los animales. Y en algunos de ellos la sensación provoca el recuerdo, lo que les convierte en seres más inteligentes y, en el caso de estar dotados con el sentido del oído, susceptibles de recibir enseñanza. En el hombre, muchos recuerdos de la misma cosa se unifican finalmente en una experiencia.

«El arte nace cuando de muchas nociones experimentales surge un juicio general simple sobre una clase de objetos semejantes. Pues el juicio de que este remedio le fue bien a Calias cuando se vio afectado por esta enfermedad, y que también le fue bien a Sócrates, y que así ocurrió en otros muchos casos individuales, es propio de la experiencia; pero juzgar que

fue provechoso a todas las personas de una cierta constitución, agrupados en una misma clase, cuando están afectados por esta enfermedad, por ejemplo, a los flemáticos, a los biliosos, o a los calenturientos, esto corresponde al arte.»

Para la vida práctica, la experiencia puede resultar incluso más provechosa que la teoría desprovista de experiencia. Porque la experiencia es el conocimiento de las cosas individuales y el arte de las universales, y toda acción y generación se refieren a lo individual: «los médicos no sanan al "Hombre", a no ser de modo incidental, sino a Calias o a Sócrates, o a algún otro individuo que resulte ser un hombre». Por otra parte, asociamos el conocimiento y el entendimiento más con el arte que con la mera experiencia, la cual conoce tan sólo el hecho, pero desconoce la causa. Por consiguiente, el conocimiento o sabiduría en su sentido pleno se identifica en último término con la capacidad para comprender las causas. Los sentidos son los más autorizados en lo que a los particulares respecta: nos informan de que el fuego está caliente; pero no pueden explicarnos por qué está caliente. En todo momento se cree que la sabiduría guarda relación con las primeras causas y los primeros principios de las cosas.

No es, pues, nada extraño que los ejemplos ofrecidos en la anterior descripción procedan todos del arte de la medicina. Esta teoría del conocimiento, supuestamente construida sobre los cimientos de la sensación y la percepción, ya había sido mencionada por Platón como parte de las especulaciones que habían interesado al joven Sócrates [6]. Este último se había preguntado si el órgano con el que pensamos era la sangre (como dijera Empédocles), o bien el aire o el fuego; «o si no es ninguna de estas cosas, sino que es el cerebro el que nos proporciona las percepciones de la vista, el oído y el olfato, y de éstas se originan la memoria y la opinión, y desde la memoria y la opinión, cuando se logra la estabilidad, nace el conocimiento». Se sabe que el autor de esta doctrina no es otro que el médico Alcmeón, quien enseñaba que el hombre se distingue de los animales, que tan sólo tienen sensación, por el hecho de poseer la capacidad del entendimiento, y que toda la actividad de los sen-

[6] *Fedón*, 96 B.

tidos se unifica en el cerebro. De ahí que todo trastorno que afecte al cerebro perturbe simultáneamente la actuación de los sentidos y la facultad de pensar[7]. Alcmeón intentó incluso, a través de la disección, encontrar los «poros» que ponían en relación los órganos sensoriales con el cerebro.

Toda la teoría se resume en los *Preceptos* hipocráticos (cap. I), en los que se sigue hasta sus últimas consecuencias la consigna de prestar atención, en la práctica médica, no a la teoría plausible, sino a la experiencia combinada con la reflexión. «Pues la percepción sensible que sucede inicialmente en la experiencia y que lleva al intelecto las cosas que tiene ante sí, se representa con claridad, y el intelecto, recibiendo estas cosas muchas veces, registrando la ocasión, el tiempo y el modo, las almacena y recuerda»[8]. La teoría tomaría su punto de partida en la experiencia que llega a él, y desde los fenómenos, pasa a inferir sus conclusiones. Nuestra naturaleza recibe información y se ve agitada por la gran diversidad de los hechos, Entonces el intelecto elabora desde aquélla estas impresiones y más tarde nos conduce hasta la verdad. En el caso de que comenzara a actuar a partir de alguna ficción plausible y no desde una impresión clara, nos perderíamos en un callejón sin salida. El médico debe ocuparse constantemente de los hechos, sin manifestar indecisión alguna a la hora de interrogar a sus pacientes. «Por tanto, pienso que el arte todo se ha iniciado a través de la observación de alguna parte del último constituyente en cada una de las muchas cosas particulares, y luego, combinándolas todas en una totalidad simple.»

[7] Esta opinión de que el hombre es más inteligente cuanto menos sometido a perturbaciones se encuentre el cerebro es asumida por el autor hipocrático de *La enfermedad sagrada*, XVII. A ella se alude en el *Cratilo*, 437 A de Platón, donde la expresión ἐπι-στήμη [epi-stéme] se deriva de ἵστησιν ἐπί τοις πράγμασι τὴν ψυχήν.

Aristóteles escribe en la *Física* 247 b 10, τῷ γὰρ ηρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λεγόμεθα. Asimismo, se hace referencia a ello en *An. Post.* 100 a 7.

[8] Cito por la traducción realizada por el Dr. W. H. S. Jones (ed. Loeb de Hipócrates, vol. I, pág. 306), quien piensa que el lenguaje de los capítulos I y II de los *Preceptos* revela una clara influencia epicúrea. No obstante Heidel (*Hippocr. Medicine*, pág. 73) sostiene que en este punto no hay nada que no pudiera ya haber dicho cualquier pensador griego a mediados del siglo V. Este último se remite a *Dialexeis* 9 (*Vors.*[5] II, pág. 416).

Se puede encontrar otra referencia a la teoría del hombre en Platón (*Gorg.* 501 A) donde se compara el verdadero arte de la medicina, «la cual ha estudiado la naturaleza de aquel cuerpo que cura y conoce las causas de lo que hace y puede dar razón de todas estas cosas», con la práctica irracional de la culinaria, la cual únicamente puede producir placer (no salud), puesto que por mera experiencia (sin arte) ha «guardado un recuerdo de lo que habitualmente suele suceder».

Todos los testimonios apuntan a la conclusión de que la teoría empírica del conocimiento era una teoría médica cuya primera formulación se debió a Alcmeón. Surgió de un modo natural a partir de la reflexión sobre la práctica efectiva de los médicos en ejercicio. Data de aquellos tiempos en los que los médicos más inteligentes sintieron la necesidad de emancipar su arte de sus antecedentes mágicos. Esta era la misma necesidad de racionalismo que ya había conducido a los filósofos milesios a liberar la cosmogonía de sus riendas míticas. Pero mientras el filósofo había recurrido a postulados abstractos acerca del estado originario de las cosas, los médicos, que fijaban su atención constantemente en los casos individuales de los que debían ocuparse en la práctica, se movían en la otra dirección, desde los particulares observados hacia los universales.

Sin embargo, en las antiguas circunstancias, la medicina era el único arte práctico que se veía obligado, por sus intereses inmediatos, a construir algo que puede identificarse con la forma embrionaria de la ciencia empírica. En los últimos cien años, la filosofía natural (como solía denominarse a ésta) llegó a ser conocida como «ciencia natural», e incluso simplemente con el nombre de «ciencia», como si su método característico de observación, hipótesis y experimento fuesen los únicos medios de acceder al conocimiento, y como si los comportamientos propios de la materia en movimiento fueran las únicas cosas que pudieran conocerse. Desde el momento en que el término «ciencia» adquiere estas connotaciones tan pretenciosas, su aplicación a la filosofía natural de Grecia lleva al lector a continuos equívocos, ya que aquel término le hace pensar inmediatamente en todos los aparatos del laboratorio moderno y en la actividad que llevan a cabo los que allí se encuentran. También evoca una larga lista de ramas especializadas del saber, es

decir, la física, la química, la biología, la filosofía, etc. Con frecuencia se utilizan estos nombres especializados en historias de la filosofía antigua como si ya pudieran distinguirse en este momento como disciplinas autónomas. Deberíamos apartar de nuestras mentes todas estas ilusiones. La única disciplina que, antes de la época de Aristóteles, puede considerarse en rigor «ciencia natural», al menos en un nivel incipiente, es la medicina. Esta circunstancia era suficientemente clara para Aristóteles. Cuando encarga a sus tres alumnos o colegas, Teofrasto, Eudemo y Menón, la tarea de escribir las historias del pensamiento arcaico, divide el campo de sus estudios en (1) metafísica y filosofía natural, (2) matemáticas, y (3) medicina. Evidentemente, percibió la fuerza de la afirmación hipocrática de que la medicina era el único arte bien establecido desde hacía mucho tiempo, con un punto de partida y un proceder propios, independiente e incluso opuesto a los principios y procedimientos físicos, metafísicos y matemáticos.

También podemos observar por qué ninguna de las demás artes prácticas de la Antigüedad manifestaban tendencia alguna a convertirse en una ciencia. La medicina, como hemos visto, tenía su punto de contacto con la filosofía natural allí donde las dos se enfrentaban con la cuestión de la «naturaleza del hombre». Pero no había nada que permitiese relacionar las artes de la construcción, la tejeduría, la agricultura, la alfarería, etc., con las especulaciones de los filósofos acerca del origen del mundo y los componentes últimos de la materia. No se le podía ocurrir a nadie que la discusión sobre si la materia se compone de átomos o de cuatro elementos tenía algo que ver con la invención de tipos de telares o de arados más eficaces. La idea común de que los filósofos jonios pretendían especialmente lograr la «conquista de la Naturaleza» y el aprovechamiento de las fuerzas naturales para la producción industrial, se debe por completo a la confusión de sus objetivos y métodos con los propios del hombre de ciencia moderno desde el Renacimiento. Los Jonios no se propusieron descubrir «leyes de la naturaleza» con el fin de establecer qué fuerzas eran las más apropiadas para poner las máquinas en movimiento, y gracias a ello, alcanzar el nivel del bienestar humano. Si éste hubiese sido su objetivo, habrían tenido que seguir el procedimiento del médico. Hubieran comenzado con una observación

cuidadosa de los hechos y ulteriormente ascenderían hasta los universales, mediante el recurso constante al experimento, con el fin de constatar la eficacia de los resultados. Pero no encontramos nada parecido. Son muy pocos los «experimentos» que se conservan supuestamente realizados por los filósofos naturales, y además, éstos apenas merecen ser tenidos en cuenta. En realidad, son ejemplos de resultados inevitables.[9]

De todos los filósofos naturales, los atomistas, al ser los más proclives al materialismo, fueron los que realizaron el intento más decidido para llevar a cabo la teoría empírica del conocimiento que recibieran de los médicos. Habrían deseado construir la totalidad del conocimiento sobre la base de las impresiones sensibles producidas, mediante el abandono de los «ídolos» en favor de los cuerpos tangibles particulares. Nuestra intención al examinar el sistema de Epicuro era demostrar cómo su método para lograr todas sus doctrinas más importantes era totalmente inconsistente con esta concepción acerca de cómo se obtenía el conocimiento. Su pensamiento se encontraba inevitablemente dominado por una concepción opuesta que compartía con todos los demás filósofos. Es el momento de volver a esta concepción.

[9] Cf. la *clepsidra* y los odres de vino de Empédocles y Anaxágoras citados en la pág. 19 y ss.

4

La *Anámnesis*

Cuando Platón fundó la Academia, inmediatamente después de volver de su primer viaje a Italia y Sicilia (388-387 a. C.), contaba ya con lo que podríamos llamar un sistema de filosofía, si la palabra sistema no sugiriera la idea de un cuerpo de pensamiento redondo y cerrado con una forma definitiva. Esta idea es contraria al espíritu del platonismo, que siempre consideró a la filosofía en su sentido más propio como una búsqueda de la sabiduría. Alguna de las aventuras de esta búsqueda se recuerdan en los grandes diálogos del período medio: *Menón, Fedón, Simposio, República* y *Fedro*. Tomados en su totalidad, estos diálogos exponen una teoría del conocimiento y de sus objetos que los estudiosos antiguos y modernos han juzgado como característicamente platónica. El *Menón*, que, con toda seguridad, es la primera de las cinco obras que se mencionan más arriba, trata de la forma en que se adquiere el conocimiento. Esta cuestión se encuentra aquí unida a la naturaleza inmortal del alma, la piedra fundacional del nuevo edificio. En el *Fedón* se intenta probar que el alma no sólo sobrevive a la muerte del cuerpo, sino que ya existía antes de su encarnación. Al mismo tiempo, se afirma que las Formas o «ideas», que son los verdaderos objetos del conocimiento, son igualmente independientes de las cosas concretas particulares a las que engloban, de sus imágenes en el mundo sensible. La teoría de las Formas empieza a convertirse en una teoría metafísica de la naturaleza de las cosas, lo cual, como advierte Aristóteles, se sale ya del ámbito de la especulación socrática. En la medida en que sea posible indicar un punto en el que el pensamiento de Sócrates cede su lugar a la visión más amplia del

universo que llamamos platonismo, hemos alcanzado aquí ese umbral.

Además, podemos comprender por qué Platón avanzó tanto con respecto a su maestro. En efecto, en un sentido, la totalidad del platonismo es una expansión y cumplimiento de la doctrina socrática que identifica la Bondad con el conocimiento. La teoría de las Ideas aporta un contenido más definido para esta fórmula, añadiéndole una concepción más clara de la naturaleza del conocimiento y sus objetos; también nos dice cómo se obtiene este conocimiento. Pero este desarrollo no surge exclusivamente de una reflexión sobre la fórmula socrática. La nueva luz tiene su origen en otra fuente que ya se indicó en el *Gorgias,* la filosofía matemática y religiosa de los pitagóricos. Aristóteles describe la teoría platónica de las Ideas como una variedad del pitagorismo, cuyos rasgos peculiares se deben a la reflexión sobre lo que suponía el intento socrático de definir los términos morales. A sus ojos, el platonismo era más un pitagorismo modificado por la influencia de Sócrates que un socratismo modificado por la influencia pitagórica. Esta opinión tiene una autoridad que no se puede poner en duda a menos que se encuentre alguna prueba que muestre su inconsistencia con los escritos de Platón. En mi opinión, no contamos con esta prueba.

Antes de ocuparnos de la nueva solución del problema del conocimiento que se presenta en el *Menón,* es conveniente que nos demos cuenta que para un discípulo de Sócrates este problema significa, en primer lugar, el problema del conocimiento que Sócrates había identificado con la bondad. La teoría de las Ideas se trata a veces como si Platón hubiera tenido la intención de descubrir una justificación teórica de lo que ahora llamamos «ciencia». Debemos tener presente que en la época de Platón no existía ninguna de las ciencias especializadas tal como hoy se conciben y se encuentran establecidas —la física, química, geología, botánica y demás—. Por tanto, el propósito de la teoría de las Ideas no pudo ser el de dotarlas de una «metodología». Además, Aristóteles nos dice que Platón, durante su juventud, había adoptado el principio heraclíteo según el cual las cosas sensibles se encuentran en un perpetuo flujo cambiante, de forma que no puede haber conocimiento de ellas: y

añade que en su última época se aferró fuertemente a esta opinión. Platón no estaba buscando una base para ninguna ciencia del mundo sensible; su principal preocupación era dar una explicación de ese conocimiento que tiene que dirigir la conducta humana. Los objetos que descubrió no eran leyes de la naturaleza, si por éstas entendemos las fórmulas que describen la secuencia de los fenómenos sensibles, ni nada parecido. La teoría se convirtió en sus manos en una doctrina de una «naturaleza de las cosas» inteligible, opuesta conscientemente al materialismo que identificaba la realidad con los componentes elementales de los cuerpos tangibles. Pero en su origen se trataba, más bien, de una teoría sobre los ideales para regular la conducta moral. Sócrates estaba convencido de que todos los hombres, si pudieran librarse de sus prejuicios y falsas creencias, verían el verdadero fin de la vida y no podrían dejar de desearlo. Pero tal cosa no podrá ocurrir, a menos que conozcan lo que es la Justicia. La teoría de las Ideas afirma que la Justicia y otros ideales de este tipo son objetos eternos del pensamiento que se pueden conocer y poseen una validez universal e incondicional. No son parte de tu mundo privado ni del mío; ni tampoco convenciones arbitrarias de la sociedad. Forman un mundo común independiente de todos nosotros. Son, de hecho, los objetos absolutos del conocimiento socrático de los que dependen todas las virtudes.

El *Menón* se abre abruptamente con una vieja pregunta: ¿Cómo se adquiere la bondad? ¿Es innata, o se forma como cualquier hábito gracias al ejercicio, o puede ser enseñada? Sócrates observa que antes de preguntarnos cómo se adquiere la bondad, debemos saber lo que es. La definición que sugiere Menón es objeto de críticas y se lamenta de que Sócrates sea como el pez eléctrico, que entorpece a sus víctimas. En este punto, un diálogo que tuviera la forma característica de los de la primera época hubiera terminado confesando el fracaso del propósito inicial; pero en el *Menón* esto constituye tan sólo un prefacio. Platón pasa a plantear la cuestión general: ¿cómo es posible seguir adelante en este empeño? Visto el fracaso de nuestro intento de definir el carácter común que tienen las cosas llamadas «virtudes», parece que no *conocemos* la cosa que estamos buscando. Entonces, ¿cómo es posible buscarla y cómo podremos decir alguna vez si la hemos encontrado o no?

Este problema había sido criticado con agudeza, posiblemente por algunos sofistas que censuraron la búsqueda de definiciones que llevaba a cabo Sócrates. Es necesario que se le dé una respuesta.

Platón tenía muy claro que un conocimiento como el que buscaba Sócrates, un conocimiento del significado de términos morales como «bondad» o «virtud», no podría ser explicado por el aparato de una teoría empírica del conocimiento. Ningún sentido puede percibir la bondad, ni podemos definirla a partir del cúmulo de impresiones de colores, sonidos y demás que se almacenan en el registro de nuestra experiencia personal. Además, el *Menón* contiene la evidencia de un interés renovado en las matemáticas, la única ciencia abstracta entonces existente que había desarrollado un procedimiento sistemático y lógico para el descubrimiento de nuevas verdades. Ya sea de forma independiente, o a través del contacto con los matemáticos de Cirene y del sur de Italia, Platón vino a reconocer que los objetos matemáticos no son las cosas concretas que nos rodean, sino objetos del pensamiento que la mente conoce cuando, como dice en el *Fedón,* se aparta de los sentidos para pensar «por sí misma». La Aritmética y la Geometría consisten en un sistema de verdades que ni siquiera se aplican bien a las cosas sensibles, visibles y tangibles y que no se pueden probar por referencia a tales cosas. Pertenecen a un mundo suprasensible, accesible a nuestra inteligencia, pero no a los órganos de la vista, del tacto o del oído.

Esto no era un descubrimiento del todo reciente. Protágoras, que defendió al mundo de la apariencia frente a la negación eleática de su realidad, había escrito un ataque a las matemáticas en el que argumentaba que las líneas y figuras, tal como las define la geometría, no se pueden encontrar en el mundo real; una línea recta no toca a un cuerpo circular sólo en un punto indivisible [1]. Sabemos por Aristóteles que algunos pitagóricos no hacían ninguna distinción entre los sólidos matemáticos y los cuerpos físicos, argumentando como si las demostraciones geométricas se pudieran aplicar directamente a los objetos naturales. La polémica de Protágoras intentaba que

[1] Aristóteles. *Met.* B 997 b 35.

los matemáticos más filosóficos se dieran cuenta de que sus objetos de estudio eran conceptos, más simples que lo que se percibe y libres de las imperfecciones de las cosas materiales. En cualquier caso, Platón captó con claridad que los números de la aritmética no son idénticos a las agrupaciones de cosas y que las líneas, planos y sólidos de la geometría son objetos ideales a los que los cuerpos materiales sólo se pueden aproximar. Más adelante vio que estos objetos matemáticos poseen todos los rasgos que los hacen cognoscibles, en un grado tal que las cosas sensibles nunca pueden alcanzar. Son perfectos y exactos, pues no contienen ni más ni menos que lo que se expresa en sus definiciones. Se encuentran libres del tiempo y del cambio: nada que sea verdadero sobre la esfera o el triángulo puede dejar de serlo en otro tiempo porque el objeto haya cambiado durante ese intervalo. Finalmente, el conocimiento que tenemos de sus propiedades puede «dar cuenta» de sí mismo; las propiedades se deducen mediante una rígida cadena de razonamientos, de tal forma que cualquiera que haya entendido las premisas tiene que ver la verdad de las conclusiones. A un sistema tal, cuyos objetos son eternos y las verdades necesarias, no se le puede negar el nombre de conocimiento.

Más aún, si estos objetos son susceptibles de conocimiento, tienen que ser reales, pues «lo perfectamente real» tiene que ser idéntico a «lo perfectamente cognoscible» [2]. La fuerza del pensamiento ha roto la superficie de las apariencias cambiantes y ha descubierto, más allá de esta superficie, una «naturaleza de las cosas» objetiva de un tipo completamente diferente de los elementos materiales o átomos de los físicos.

Ahora bien, si estos objetos reales del pensamiento no se pueden encontrar en el mundo ni se pueden extraer de él, ¿cómo llegamos a conocerlos?, ¿cómo es que el geómetra, cerrando sus ojos y pensando en objetos que nunca ha visto o tocado, puede descubrir verdades nuevas que no las ha aprendido de ningún profesor?, ¿de dónde proviene este conocimiento? Platón sostenía que su origen tenía que estar en la mente misma, y llegaba a la conciencia por un proceso análogo a aquel en el que recordamos algo con lo que anteriormente estábamos

[2] *Rep.* V, 477a.

familiarizados y habíamos olvidado. Se trata de la famosa doctrina que dice que «aprender», el proceso de adquisición del conocimiento en su sentido pleno, es recordar *(Anámnesis).*

Sócrates propone esta doctrina para suministrar una posible solución al problema planteado por Menón: ¿cómo podemos buscar algo que no conocemos y cómo podemos decir si lo hemos encontrado? Sócrates había oído hablar de esta doctrina a «hombres y mujeres que son sabios en asuntos divinos», «sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de dar una explicación de sus procedimientos». También habían hablado de ella muchos poetas inspirados, incluido Píndaro.

«Dicen que el alma del hombre es inmortal; llega al fin que los hombres llaman muerte y vuelve a nacer otra vez, pero nunca se destruye. Por lo tanto, dicen, debemos mantenernos tan puros como podamos mientras estemos vivos.

Porque aquellos a los que Perséfone exige el pago de su antiguo pecado, a los nueve años devuelve sus almas a la luz del sol en este mundo. Y de estos provienen los nobles príncipes y los hombres desbordantes de fuerza y sabiduría; y en todo el tiempo futuro los hombres les llamarán héroes puros [3].

Así, puesto que el alma es inmortal y ha nacido muchas veces y ha visto todas las cosas de este mundo y del otro, no hay nada que no haya aprendido. Por lo tanto, no es extraño que sea capaz de recordar la bondad y otras cosas, pues ya las conocía antes. Pues, dado que toda la realidad es semejante y el alma ha aprendido todas las cosas, no hay nada que impida a un hombre que ha recordado —o, como dice la gente, "aprendido"— una sola cosa, descubrir todas las demás por sí mismo, si se atreviera a investigarlo con una resolución infatigable. Pues, según esto, toda investigación o aprendizaje no es más que reminiscencia.» (*Menón,* 81 b-c.) (N. del T.)

Para convencer a Menón de que es posible adquirir el conocimiento sin aprendizaje, Sócrates lleva a cabo su experimento con uno de los esclavos de Menón, al que nunca le habían

[3] Píndaro, *Trenos, frag.* 133.

enseñado geometría. Por medio de preguntas, consigue sacar al esclavo la solución de un problema no muy fácil, la duplicación de un cuadrado. (Este problema implica el conocimiento del teorema del cuadrado en relación con la hipotenusa, que los antiguos atribuían al mismo Pitágoras.) Sócrates afirma que no está enseñando ni suministrando información, sino que se limita a preguntar. El esclavo da sus propias opiniones. En un primer momento sus opiniones están equivocadas, pero, por medio de preguntas, se le conduce a que vea sus propios errores y a que emita opiniones verdaderas. Por tanto, es posible poseer, en algún lugar de la propia mente, opiniones verdaderas sobre cosas que no conocemos. Si al esclavo se le hubiera repetido varias veces la demostración, estas opiniones se hubieran convertido en conocimiento. Esto significa que hubiera llegado a ver con claridad las conexiones necesarias entre la razón y la consecuencia, y a sentir que la certeza absoluta no puede vacilar ante ningún argumento. No se limitaría a creer en la conclusión, como ocurre ahora, sino que la conocería. Por el mismo método se podría lograr que engendrara el conocimiento de «la totalidad de la geometría y todas las otras ciencias matemáticas» (μαθήματα [mathémata], 85E).

En conclusión, Sócrates argumenta que el esclavo, al no haber aprendido geometría en esta vida, ha tenido que adquirir este conocimiento antes de que naciera, o bien lo ha tenido desde siempre. «Y si la verdad de las cosas se encuentra siempre en el alma, el alma tiene que ser inmortal». Sin embargo, Sócrates añade que no se encuentra preparado para defender esta doctrina en todos sus aspectos, aunque está satisfecho porque seremos los mejores si no nos dejamos apartar por ninguna objeción de la investigación de lo que sabemos. El método dramático de Platón nos deja en la incertidumbre sobre esta reserva. No debe representar más que un simple aviso al lector para que no piense que el Sócrates real había aceptado la doctrina de la inmortalidad que dice haber oído. O puede querer decir que el propio Platón, aunque estaba convencido de la inmortalidad del alma y de su acceso, por medio del puro pensamiento, a la verdad sobre la realidad, no estaba comprometido con la totalidad del esquema teológico de la reencarnación y los mitos que estaban asociados a esta doctrina.

Que el mismo Platón estaba convencido de la preexistencia del alma, de su naturaleza inmortal y de su capacidad para recordar, queda claro en el *Fedón*, donde se reafirma y apoya la doctrina de la reminiscencia con nuevos argumentos. El experimento del *Menón* es traído a colación en este diálogo, no por Sócrates, sino por el joven tebano Kebes, el cual recuerda a su amigo Simmias «un admirable argumento que dice que cuando a la gente se le pregunta, si las preguntas están bien construidas, dan una explicación verdadera de cualquier cosa. Y no podrían hacerlo a menos que tuvieran en su interior un conocimiento y una explicación cierta sobre la cuestión. Si les planteas diagramas geométricos y cosas de este tipo, verás claramente que esto es así». Las palabras «si las preguntas están bien construidas» posiblemente revelan alguna inquietud en Platón. El experimento que se ha llevado a cabo con el esclavo puede recibir críticas basadas en que muchas de las preguntas de Sócrates son preguntas dirigidas. En cualquier caso, Platón ofrece ahora otra prueba que evita que tenga que intervenir una persona que haga las preguntas, dado que los recuerdos tienen lugar en los actos de percepción. La conclusión que se alcanza es que el conocimiento de conceptos tales como la igualdad absoluta ha tenido que ser adquirido antes del nacimiento. No se puede derivar de la percepción sensible porque nuestros sentidos nunca nos muestran dos cosas perfectamente iguales. La visión de cosas que son aproximadamente iguales reaviva en nosotros el pensamiento de la perfecta igualdad —un modelo ideal al que intentan aproximarse y que no logran alcanzar del todo—. El peso del argumento está en la afirmación de que hacemos tales juicios, que implican un conocimiento de la igualdad perfecta, tan pronto como empezamos a usar nuestros sentidos; sin embargo, la realidad es que tales juicios son altamente reflexivos y los niños no los realizan. A pesar de esto, parece claro que Platón consideraba que el argumento era válido. Suministra la única prueba sustancial de la preexistencia del alma en la primera parte del diálogo y se acepta y reafirma en toda la discusión.

En el *Menón* se había formulado la teoría de la *Anámnesis* para soslayar el siguiente dilema sofístico: o conocemos una cosa y, por tanto, no hay necesidad de buscarla, o no la conocemos y, por tanto, no podemos saber qué es lo que estamos

buscando. El dilema suponía que la única elección posible estaba entre el completo conocimiento o la absoluta ignorancia. La *Anámnesis* suministra grados de conocimiento entre estos dos extremos.

Está en primer lugar el conocimiento inconsciente que puede encontrarse en nuestras mentes sin que nos demos cuenta o también habiéndonos dado cuenta de él desde nuestro nacimiento. El contraste entre el conocimiento latente y la absoluta ignorancia se da comúnmente en la experiencia cotidiana. Con frecuencia estamos seguros de que sabemos el nombre de una persona, pero no podemos recordarlo. La información se encuentra en alguna parte «en el fondo de nuestra mente» y sabemos lo bastante como para rechazar todas las sugerencias que no son correctas. Si la dejamos sola, parece dirigirse a la conciencia. Por supuesto, todo esto es un asunto de la memoria ordinaria de la experiencia pasada. Pero se dan algunas analogías con el esfuerzo que se hacía en el *Menón* por captar el significado del término «virtud» o «bondad». Todavía no hemos llegado a conocer en esta vida el significado completo, pero la pregunta «¿Qué es la virtud?» tiene sentido para nosotros: si la palabra «virtud» se correspondiera en nuestras mentes con una ignorancia absoluta, no podríamos discutir la cuestión ni rechazar las definiciones que no consideramos correctas. Laques describe el estado de la mente cuando dice: «Realmente me molesta no poder expresar lo que tengo en mi mente. Me parece que tengo una noción de lo que es el valor, pero, de alguna forma, se me acaba de ir ahora mismo, así que no puedo formularla y decir lo que es» [4]. Nuestra experiencia es de alguna manera similar cuando la mente se encuentra, como dice Platón, «preñada de» u «ocupada con» algún pensamiento que está a punto de nacer. En este caso, lo que está en pugna por salir a la superficie no es un simple detalle de la experiencia pasada con un nombre temporalmente olvidado que se encuentra registrado en alguna parte de la memoria ordinaria. Se trata de un pensamiento o idea más complejo que nunca hasta ahora ha-

[4] *Laques*, 194 B: ὡς ἀληθῶς ἀγανακτῶ εἰ οὑτωσὶ ἃ νοῶ μὴ οἷός τ'εἰμὶ εἰπειν. νοεῖν μὲν γὰρ ἔμοιγε δοκῶ περὶ ἀνδπρείας ὅτι ἔστιν, οὐκ οἶδα δ' ὅπη με ἄρτι διέφυγεν, ὥστε μὴ συλλαβεῖυ τῷ λόγῳ αὐτὴυ καὶ εἰπεῖν ὅτι ἔστιν. Cf. *Eutifrón*, 11 B.

bía estado presente en la conciencia. El método socrático de plantear preguntas, al que se compara en el *Teeteto* con el arte de la partera, se propone elevar estos pensamientos al nivel de la conciencia. Alivia la dolorosa labor de la mente, ayudando a que nazcan sus propios contenidos; no pone en la mente nada que no estuviera ya allí.

En esto radica la diferencia entre aprender de un profesor y descubrir la verdad por uno mismo incitado por un estímulo externo. El profesor «entrega» información —la transfiere de su mente a la del alumno—; pero en la Reminiscencia, dice Sócrates, no hay «nada que impida que un hombre que sólo ha recordado una cosa, descubra por sí mismo todas las demás si emprende la búsqueda con una resolución infatigable».

Probablemente Platón había observado lo que ocurría en su propia mente cuando realizaba algún descubrimiento. No podemos explicar lo que ocurre si nos limitamos al dilema simplista según el cual o conocemos una cosa o no la conocemos, o somos plenamente conscientes de ella o completamente ignorantes. Necesitamos incorporar a nuestra explicación el tercer factor de Platón, el conocimiento inconsciente. Una nueva teoría o generalización parece surgir o tomar forma en el fondo de la mente. Sólo contamos con algunas insinuaciones, suficientes como para fijar la atención en el sitio correcto. El embrión de la teoría parece reunir fuerzas en esa región sumergida y se esfuerza por expresarse. En el momento del descubrimiento irrumpe en la conciencia plena provocando un efecto de iluminación repentina y convincente de forma aplastante y autoevidente.

En una carta de 1841, Robert Mayer describía su descubrimiento de la conservación de la energía. Mayer no era físico, sino médico. Estaba haciendo un viaje mientras trabajaba en un tema de psicología. La carta dice así:

«Si uno desea saber algo sobre psicología, es preciso tener algún conocimiento de los procesos físicos, a menos que se prefiera trabajar desde el lado metafísico, lo cual me resulta muy desagradable. En consecuencia, comencé a estudiar física, dedicándome a ello con tanto ahínco que, aunque pueda parecer

rídiculo que lo diga, no me preocupaba mucho de la parte del mundo en que nos encontrábamos. Opté por quedarme a bordo, donde podía trabajar ininterrumpidamente y donde experimenté durante muchas horas un sentimiento de inspiración tal, que no recuerdo haber sentido nada parecido ni antes ni después. Perseguí diligentemente unos cuantos relámpagos momentáneos que conmovieron mi pensamiento, llevándolos a su vez a otros terrenos. Aquella época pasó, pero cuando vino posteriormente el examen cuidadoso de lo que allí había surgido, vi que se trataba de una verdad que no sólo se podía sentir de forma subjetiva, sino que también se podía comprobar objetivamente; si eso lo podía llevar a cabo alguien que tuviera tan pocos conocimientos de física como yo, es algo que no puedo asegurar.»

En su libro sobre la energía, Heim expresa la siguiente opinión:

«La nueva idea de Robert Mayer no surgió de forma gradual, a fuerza de rebuscar en su mente entre las concepciones sobre la energía que existían en el pasado, sino que se trata de una idea de las que se conciben de forma intuitiva, las cuales, originándose en otras regiones de la mente, sorprenden al pensamiento y le obligan a acoplar las nociones heredadas a esas ideas [5].»

Estas citas ilustran un tipo de experiencia por la que sin duda tuvo que pasar Platón. En efecto, tuvo que haber un momento en el que la misma teoría de las Ideas se encendiera en su mente y le permitiera ver con claridad el problema de un conocimiento independiente de la experiencia sensible. De repente, todas las piezas del rompecabezas encajaban perfectamente: aquello que estaba implícito en los intentos de Sócrates de definir los términos universales y el descubrimiento *a priori* de la verdad geométrica. Todo esto podría explicarse si los conceptos morales y matemáticos fueran objetos eternos del pensamiento, conocidos sin la intervención de los sentidos; y si su conocimiento no se pudiera extraer de las mudables cosas sen-

[5] Las citas están tomadas del C.G. Jung, *Analytical Psychology*, trad. C.E. Long, Londres 1920, pág. 411.

sibles, sino que se recobrara utilizando una memoria que permanece siempre latente en nuestra alma.

Hasta aquí hemos podido ilustrar la doctrina de la Anámnesis a partir de experiencias universalmente reconocidas, aunque susceptibles de un tipo de explicación que no implica la adquisición del conocimiento antes de nacer y sin usar los sentidos. El paso siguiente será considerar aquellos rasgos de la doctrina que van más allá de lo que se admitiría comúnmente en nuestros días.

Obviamente, por este método sólo puede recobrarse un cierto tipo de conocimiento. El conocimiento histórico en sentido amplio —los hechos y eventos de la historia humana o natural— no se encuentra en la conciencia interna. No hemos nacido sabiendo que la batalla de Maratón tuvo lugar en el 490 a. C., o que el fuego quema si lo tocamos. Tales hechos se aprenden por medio de la experiencia sensible o por otras fuentes de información, y se registran en la memoria personal ordinaria. Platón se niega a dar el nombre de conocimiento a este tipo de cosas. Tanto los empiristas como Platón llaman a esto «la experiencia que guarda sólo una memoria de lo que ocurre normalmente», en contraste con «el arte», que entiende la naturaleza de su objeto y las razones de todos sus actos [6].

Está claro que durante su período medio Platón concentró su atención en la verdad matemática y en aquellas ideas morales con cuyo conocimiento, tal como vio Sócrates, se regula la conducta. La característica esencial de estos objetos, la que les hace ser cognoscibles en sentido pleno, es su naturaleza eterna e inmutable. Están situadas fuera del alcance del fluir temporal y del devenir en que se encuentran todas las cosas que pueden percibir los sentidos. Toda la filosofía anterior había sido una búsqueda de una «naturleza de las cosas» permanente e inmutable; pero los físicos habían imaginado que esto se encontraba en alguna forma última de la materia. Al aceptar la intuición de Heráclito según la cual nada en el mundo sensible se encuentra libre de cambio, sino que cualquier forma de materia está continuamente pereciendo y volviendo a nacer en otra for-

[6] *Gorg.* 501 A: τριβῇ καὶ ἐμπειρίᾳ μνήμην μόνον σωζομένη τοῦ εἰωθότος γίγνεσθαι.

ma diferente, Platón no tenía más remedio que declarar que la realidad permanente era inmaterial y accesible sólo al puro pensamiento. En los objetos de la matemática y en las formas morales reconoció las realidades que tenían estos atributos necesarios. De acuerdo con esto, el conocimiento se limitaba a nuestra aprehensión de tales cosas.

Todo esto significa, por supuesto, que la memoria que contiene este conocimiento no es la memoria personal o individual, la tabla de cera de los empiristas, en la que se registran las impresiones sensibles que se han vertido sobre nosotros desde que nacimos y toda la información que hemos «aprendido» en sentido ordinario. La memoria que supone la doctrina de la *Anámnesis* es una memoria impersonal. Sus contenidos son los mismos en todos los seres humanos. Dos personas cualesquiera que hayan concebido claramente la definición del triángulo y que reflexionen sobre ella, se verán obligadas a descubrir exactamente las mismas verdades sobre él, o si difieren, el uno puede convencer al otro de su error. La única diferencia que puede darse entre los individuos estaría en que unos pueden haber recobrado más o menos conocimiento latente que otros. De acuerdo con el *Menón,* la totalidad del conocimiento se puede recobrar por este método. «Toda la realidad es semejante»: la estructura de la verdad forma un único sistema coherente, en el que las partes están encadenadas por la necesidad lógica. La recuperación de un solo eslabón basta para conducir a la mente a otras verdades, sin que se pueda señalar ningún límite.

Todo el mundo admite que la estrecha relación que se da entre la *Anámnesis,* la reencarnación y las matemáticas apunta a fuentes pitagóricas. Donde existe la creencia en la reencarnación, se sostiene que el alma tiene que haber olvidado sus vidas anteriores y sus experiencias en el otro mundo, como las almas del mito de Er, que beben del río del Olvido antes de volver a nacer otra vez. Pero algunas almas beben más y otras menos. Esto significa que los espíritus menos olvidadizos pueden recuperar durante esta vida parte del conocimiento olvidado. Existe una creencia popular, por ejemplo en la Birmania actual, según la cual el budista recuerda a veces lo bastante de su vida anterior como para identificar a la persona muerta cuya alma ha pasado a su propio cuerpo. Este mismo tipo de leyen-

da aparece en Pitágoras. Empédocles [7] dice que se trataba de «un hombre de conocimiento sorprendente que había logrado la máxima riqueza de sabiduría y que era hábil en cualquier tipo de trabajo, pues cada vez que se extendía con toda su mente, veía fácilmente todo lo que es en diez o veinte generaciones de hombres». Las últimas palabras pueden referirse a la tradición según la cual Pitágoras, como el budista, podía recordar sus encarnaciones previas [8]. Pero el texto en su totalidad sugiere mucho más que esto: no se trata del mero recuerdo de experiencias pasadas en este mundo, sino de la «máxima riqueza de sabiduría», una visión de «todo lo que es», que se obtiene en un estado de exaltación, cuando las fuerzas de la mente se extendían al máximo. La descripción de Empédocles es, de hecho, compatible con la que nos ofrece Sócrates en el *Menón* del alcance del conocimiento recobrable, y es al menos posible que el propio Pitágoras considerara que los descubrimientos matemáticos que le venían en momentos de pensamiento intensamente concentrado, no eran sino revelaciones «vistas» cuando su espíritu se había liberado de los impedimentos de la carne y visitaba el mundo invisible. Esta posibilidad se verá como más probable a la luz de nuestros argumentos posteriores. Pero no podemos decir en qué medida la doctrina del *Menón* va más allá de la tradición pitagórica tal como la conoció Platón [9].

El punto en el que Platón coincide incuestionablemente con los pitagóricos es en la creencia de que el alma humana es una sustancia independiente que ha existido antes de entrar en su actual morada corporal y que existirá de nuevo separada del cuerpo después de la muerte. Además de indestructible, es también consciente e inteligente y posee un conocimiento que no ha sido obtenido a través de los sentidos corporales. El propósito del *Fedón* es recomendar esta creencia en una inteligencia separada (νοῦς χωριστός [noûs choristós]) junto con la creencia, igualmente poco corriente, según la cual los objetos

[7] Empédocles, B 129 (*Vors*[5] I, pág. 364). Rohde, Diels, Delatte, Burnet y otros coinciden en afirmar que la referencia es a Pitágoras.

[8] Ver Heráclides Póntico *ap* D.L. VIII, 4 (*Vors*[5] I, pág. 100).

[9] A. Cameron se ha ocupado de esta cuestión en *The Pytagorean Background of the Theory of Recollection*, Wisconsin, 1938.

conocidos por esta inteligencia son Formas separadas de las cosas materiales (χωριστὰ εἴδη [chorista eíde]). El discurso de Sócrates que precede a la parte argumentativa del *Fedón* se abre con una definición de la muerte que presupone la cuestión de la inmortalidad del alma. La muerte se define como «la liberación del alma del cuerpo»: «estar muerto» significa que «el cuerpo llega a ser por sí mismo, separado del alma, y el alma por sí misma, separada del cuerpo» (64 c). De acuerdo con la doctrina religiosa a la que ya ha apelado Sócrates, se condenan los placeres animales por encadenar el alma a la materia con la que está unida. Los sentidos —incluso la vista y el oído— no son más que un estorbo para el pensamiento. El alma que ama la sabiduría se separa de todo lo corporal. Su único deseo es recogerse en sí misma fuera del cuerpo y retirarse por sí misma para contemplar las realidades que los sentidos no pueden revelar. Se trata de la «purificación» seguida de la visión de la verdad de la que hablan los misterios. En este mundo la retirada no se realiza sino, en el mejor de los casos, de forma imperfecta. La muerte del cuerpo será la liberación completa y final.

Así, la conversación se inicia en el *Fedón* no con argumentos, sino con un texto de elocuencia religiosa sobre el significado de la vida y de la muerte en el que las convicciones del autor le han llevado claramente más allá del dominio de la prueba racional. Luego vendrán las dudas y los argumentos destinados a dar cuenta de ellas. la Reminiscencia se ofrece de nuevo como prueba de preexistencia; el alma que puede existir separada del cuerpo es la parte de nosotros que piensa y conoce las Formas que existen separadas de las cosas materiales.

Sólo después de haber dejado claramente sentada ante el lector esta concepción del alma racional y de los objetos de su pensamiento, es cuando el joven tebano propone la visión materialista del alma o principio vital, que la entiende como una «armonía» o «ajuste» de los opuestos físicos de que se compone el cuerpo. Tal tipo de alma no podría existir de forma independiente; pero la preexistencia ya había quedado establecida por la prueba de la Reminiscencia, que está estrechamente ligada a la existencia de las Formas (92 D). Y sobre la existencia de las Formas Platón no albergaba ningún tipo de duda.

La doctrina de la armonía se encuentra estrechamente relacionada con la teoría médica que interpreta la salud como el equilibrio o debida proporción entre las «fuerzas» opuestas del cuerpo; de hecho, parece identificar el alma con la salud del cuerpo, siendo la enfermedad un trastorno del equilibrio que si sobrepasa un cierto punto trae consigo la disolución de los elementos corporales en la muerte. La doctrina de Platón de la existencia separada de la inteligencia es completamente contraria a esto, en la medida en que los objetos de la inteligencia, sus Formass separadas y eternas, se oponen a las imágenes que, de acuerdo con la epistemología empirista, se vierten en nuestros sentidos desde los cuerpos materiales. El aparato médico-empírico del materialismo le parecía a Platón absolutamente inadecuado para explicar el conocimiento que obtenemos efectivamente en los descubrimientos matemáticos, lo mismo que para el conocimiento de los modelos absolutos de la moral de los que depende la «virtud» en sentido socrático.

Volviendo al *Menón*, tal como subrayamos anteriormente, el dilema que debía resolver la doctrina de la *Anámnesis* suponía que no había grados de conocimiento intermedios entre el conocimiento completo y la absoluta ignorancia. El experimento con el esclavo mostraba que esto no era así: en su mente se encontraban opiniones que nunca se le habían enseñado y que podían despertársele a base de preguntas. Algunas de estas creencias eran ciertas y otras falsas. Incluso las verdaderas no podían ser llamadas conocimiento hasta que el esclavo no hubiera sido llevado muchas veces a través de la demostración y llegara a ver las conexiones necesarias. Entonces no se limitaría a estar pensando correctamente, sino que conocería con una certeza inconmovible (85 C). Cerca ya del final, Sócrates vuelve sobre este punto. Una opinión verdadera puede ser tan útil para guiar la acción como el conocimiento: un hombre que esté correctamente informado del camino a Larissa llegará hasta allí igual de bien que otro que conozca el camino por haberlo recorrido por sí mismo. Pero su opinión no será firme; otra información podría convencerle de que estaba en el camino equivocado. La opinión verdadera se convierte en conocimiento gracias a una «reflexión de la razón» que encadena toda una serie de opiniones verdaderas en un sistema coherente. Y esta tarea reflexiva «es la reminiscencia, tal como acordamos antes»

(98 A). Se refiere al pasaje en que se decía que toda la realidad es «semejante» de forma que cuando la mente extrae un solo eslabón de la cadena, nada puede impedir que se descubran los otros por sí mismos. Esta historia de los descubrimientos matemáticos ilustraría cómo los teoremas aislados, por ejemplo el mismo teorema de Pitágoras, se habían adivinado por actos de intuición, pero la tarea de comprobarlos había obligado a los matemáticos a seguir las cadenas de las definiciones y axiomas originales. Así, parece que la Anámnesis es un largo, si no infinito, proceso. Se inicia al despertarse una sola opinión correcta o, enfocándolo de otra manera, un solo acto de intuición; la tarea de la reflexión o razonamiento (λογισμός [logismós]) puede seguir de forma indefinida hasta que, si eso fuera posible, toda la estructura lógica de la verdad se hubiera recuperado.

Sólo cuando alcanzamos el final del proceso podemos hablar de conocimiento en sentido pleno. Como se señala en la *República*, incluso la estructura entera de la geometría depende de premisas que se pueden asumir injustificadamente como autoevidentes y que realmente deben ser garantizadas por la deducción a partir de los más altos principios. Platón llega ahora a concebir el conocimiento que es la auténtica virtud como si consistiera en nada menos que una visión de la estructura total de la realidad, que se alcanza por un arduo entrenamiento en matemáticas y filosofía moral que se dirija a una visión de la Forma última que irradia el universo con la luz de la verdad.

Al final del *Menón*, Sócrates vuelve sobre la cuestión de si se puede enseñar la virtud. La teoría de la *Anámnesis* ha dado un significado totalmente nuevo a los conceptos de «enseñar» y «aprender», pero nos queda extraer las consecuencias por nosotros mismos. En el diálogo se extraen las siguientes: (1) Todo aquello que sea digno de llamarse conocimiento lo recobramos de nuestras mentes. No se necesita ningún tipo de «enseñanza» en el sentido usual. La mayéutica socrática provocará el nacimiento de los pensamientos latentes. El conocimiento del que depende la verdadera virtud filosófica se obtendrá por este proceso, pero no puede «enseñarse» en el sentido ordinario [10].

[10] La ostensible conclusión del *Menón* (98 D-E) encubre este resultado,

(2) La enseñanza y aprendizaje ordinarios significan la «transmisión» de información de una persona a otra (93 B). Un sistema de moralidad establecido por los filósofos por la fuerza de su propio conocimiento podría enseñarse a los ciudadanos de un estado bajo su control. Esto no sería más que una «creencia verdadera», pero bastaría para guiar la acción y sería igual que el tipo de virtud más bajo o «popular».

Finalmente se nos sugiere que también los buenos políticos se guían, no por el conocimiento o la sabiduría (φρόνησις [frónesis]), sino por una especie de inspiración, como la de los adivinos y poetas, los cuales «cuando se encuentran transportados dicen muchas cosas verdaderas, pero no *saben* lo que quieren decir». No tienen inteligencia (νοῦς), pero están «poseídos por la inspiración divina». Esta idea no está explícitamente unida a la *Anámnesis,* pero se basa en el mismo tipo de análisis. El político inspirado actúa sobre una de esas opiniones o intuiciones que surgen en nuestras mentes pero que no están coordinadas ni justificadas por la «reflexión sobre la razón». Lo más interesante es la comparación de estas intuiciones con la inspiración del poeta y el adivino. Cuando en el siguiente capítulo llevemos a cabo esta comparación, veremos cómo la Teoría de la Reminiscencia representa una visión de los orígenes del conocimiento mucho más antigua que la doctrina médico-empírica que declara que el conocimiento proviene de los sentidos.

al resumir el argumento según el cual la virtud no puede ser conocimiento, porque, si así fuera, sería «enseñable» (διδακτόν [didaktón]) y, de hecho, no existen maestros de virtud (esto es, los sofistas que dicen enseñar la virtud, no pueden hacerlo). Este argumento ignora deliberadamente la distinción entre «enseñable» (διδακτόν) y «recuperable por Reminiscencia» (ἀναμνηστόν [anamnestón]) que Sócrates acaba de establecer (87 B-C). El hecho de que el sofista no pueda «enseñar» la virtud no prueba que la virtud no sea un conocimiento del tipo del que se extrae cuando Sócrates plantea sus preguntas. Al igual que en otros diálogos de la primera época, la verdadera conclusión queda aquí enmascarada.

5

El vidente, el poeta y el filósofo

Tenemos ya ante nosotros una cierta visión de conjunto de las dos teorías rivales acerca de las fuentes del conocimiento, así como algunas indicaciones a propósito de sus respectivos orígenes. La teoría platónica encuentra el tipo ideal de conocimiento en los objetos eternos y la estructura lógica coherente de la geometría. En este campo se pueden obtener descubrimientos indefinidamente a través de un pensamiento concentrado en sí mismo que no necesita para su ejercicio de la referencia a las cosas visibles y tangibles. Parecía evidente que con este avance el pensamiento puro estaba delimitando el ámbito de una realidad invisible e inaccesible a los sentidos, en vez de extraer o abstraer el conocimiento a partir de una afluencia de impresiones sensibles. El *Fedón* y otros diálogos del período medio no dejan lugar a dudas sobre la opinión de Platón de que esta teoría del conocimiento está estrecha e indisolublemente vinculada con la creencia firme en un alma inmortal o inteligencia, la cual pertenece al mundo de la realidad invisible y que se aloja temporalmente en un cuerpo dotado de sentidos y deseos animales. Gran parte de la doctrina de la «anámnesis» era cierta y, como esperaba Platón, una verdad demostrable.

Un aura de creencia «mítica» procedente de la dimensión religiosa del Pitagorismo envuelve dicha doctrina. La relación existente entre todos los órdenes vitales —divino, humano o animal— proporciona una gradación del ser en la que el alma sometida a migración puede ascender o descender de acuerdo con sus méritos. Esta creencia se conservaba y valoraba debido a su significado moral; permite abrigar la esperanza en que la

justicia divina compense en esta vida las desigualdades manifiestas de mérito y de fortuna. Asimismo la transmigración ofrecía la posibilidad de escapar del círculo de reencarnaciones y disfrutar de la compañía de los dioses, siempre y cuando el alma se hubiese conservado «pura». En el mismo *Fedón* podemos encontrar las etapas por las que ha atravesado la noción de pureza, desde su identificación con una mera eliminación ceremonial de la sociedad, hasta la concepción de la inteligencia que se aparta de su compañero corporal evitando un posible contagio, y que es impulsada por el amor y la sabiduría hacia la contemplación de la verdad.

En un polo diametralmente opuesto a la «anámnesis» se encuentra la teoría empírica del conocimiento, la cual considera todas las nociones generales como productos de una mente individual, de alguna manera, construidas a partir de una multitud de impresiones sensibles semejantes o abstraídas de ellas. En la versión aristotélica de esta teoría el siguiente paso consistía en obtener la generalización fundada en la experiencia; y podía alcanzarse el conocimiento en su sentido pleno mediante la aprehensión adicional de la razón o causa. La exposición de esta perspectiva parece basarse en su totalidad en el procedimiento real de los médicos más científicos, quienes comenzaban su ejercicio con las observaciones individuales e inferían de ellas sus conclusiones generales acerca de las causas de la enfermedad. Sin embargo, incluso los mejores de entre éstos, no tuvieron éxito a la hora de circunscribir sus especulaciones dentro de estos prudentes límites. Los encontramos realizando, al mismo tiempo, aseveraciones radicales que ninguna observación puede justificar. Afirmarían, no como una hipótesis tentativa, sino con una confianza plenamente dogmática, que todas las enfermedades se producen a causa de la ruptura del equilibrio entre los cuatro humores. Sin duda pensaban que el éxito obtenido al tratar dichas dolencias con un exceso o defecto de éste o aquél humor a través del suministro de drogas, o mediante un régimen, confirmaba su suposición. Pero la misma suposición era realmente tan dogmática como la suposición de Empédocles, según la cual todos los cuerpos constan de cuatro elementos, y a la que declaraban infundada. Hay una distancia semejante o incluso más acusada entre los principios y la práctica llevada a cabo por Epicuro. Como hemos tenido la opor-

tunidad de ver al examinar su sistema, mientras declaraba que fundamentaba toda la estructura sobre la evidencia suministrada por los sentidos infalibles, se consideraba la doctrina de la realidad invisible, es decir, los átomos y el vacío, como una verdad incuestionable deducida de la «aprehensión mental» inmediata de conceptos perfectamente «claros» y de proposiciones autoevidentes, y no como una hipótesis científica que podría necesitar alguna modificación a la luz de la experiencia y la observación ulteriores. De hecho, la verdad última es revelada directamente a la inteligencia; el testimonio de los sentidos interviene posteriormente. Estos no pueden confirmar positivamente la verdad que corresponde a una realidad que está completamente fuera de su alcance. Estamos convencidos de que su testimonio no contradice la declaración hecha por el intelecto. Los sentidos no son la fuente de la verdad, sino que desempeñan la función de «criterio» de la misma.

Hemos emprendido nuestro análisis del Epicureísmo con la intención de mostrar que la filosofía jonia de la naturaleza no era menos dogmática en su versión final que lo había sido en sus comienzos en Mileto. En el período comprendido entre ambos momentos se había planteado una gran discusión acerca de si el hombre podía lograr un conocimiento cierto, y si era así, en qué campos y a través de qué medios. Este problema no había inquietado a los Milesios. El filósofo del siglo sexto no había experimentado duda alguna acerca de su propia «aprehensión mental» de las verdades autoevidentes. Lucrecio ha descrito fielmente esta actitud cuando compara las declaraciones de los filósofos Presocráticos con los oráculos de Apolo. Ensalza la poesía de Empédocles como si ésta fuese la voz de un genio inspirado que expone sus magníficos descubrimientos de un modo tal que difícilmente parece haber nacido en el seno del linaje mortal. Tanto él como otros inferiores a él, han sido inspirados por la divinidad para descubrir muchas verdades, y «desde lo más íntimo y sagrado de su corazón, han dado respuestas con mayor santidad y mucho más ciertas que cualquiera de las que da la profetisa Pitia desde el trípode y bajo el laurel de Febo». [1]

[1] Lucrecio, I, 731 y ss.

No obstante, es cierto que cuando llegaron a la naturaleza última de las cosas, estos oráculos de la sabiduría filosófica no habían encontrado la verdad. Pero tales fracasos no alteraron la confianza de Lucrecio en las intuiciones inspiradas de su maestro, al que precisamente describe con el mismo lenguaje. Al abordar su propia explicación del origen del mundo, pronostica su destrucción futura, y se lamenta de que sea difícil lograr convencer por medio de las palabras, «como sucede cuando haces oír a otros cosas hasta entonces no oídas, y que aún no puedes exponerlas ante los ojos ni ponerlas al alcance de las manos, pues ésta es la vía más recta para llevar la creencia al corazón humano y a las regiones de la mente. Sin embargo hablará claramente y «pronunciará los sucesivos oráculos del destino con mayor santidad y serán mucho más ciertos que cualquiera de los que da la profetisa Pitia desde el trípode y bajo el laurel de Febo» (V, 97 ss.). De este modo se ensalza a Epicuro como el único profeta verdadero entre muchos, quienes a menudo estaban dotados de una sabiduría superior a la mortal en lo que se refiere a cuestiones donde la verdad no puede penetrar en la mente siguiendo el camino ordinario de la creencia a través de los sentidos.

La intuición poética de Lucrecio descubre bajo la doctrina de Epicuro de la «aprehensión mental», aparentemente prosaica y materialista, una analogía con las intuiciones del adivino inspirado o profeta. La relación de parentesco o incluso de identidad existente entre estos fenómenos ya había sido reconocida explícitamente por Demócrito, quien, como ha mostrado el profesor Delatte [2], fue el primero en presentar una manifestación de entusiasmo científico (i. e. materialista). Resumiendo su argumento, Delatte concluye que, de acuerdo con Demócrito, el genio poético, la adivinación intuitiva, la segunda visión que se obtiene en los sueños, la comunicación del místico con la divinidad y ciertas afecciones nerviosas y mentales se deben en su totalidad a un temperamento anormal, especialmente apasionado y sentimental, en el que los átomos físicos se encuentran animados por un movimiento muy vivo. Tal dis-

[2] A. Delatte, *Les Conceptions de l'Enthousiasme chez les Philosophes Présocratiques*, París, 1934.

posición permite a los hombres entrar en comunicación con seres de un carácter igualmente ardiente y animado, sobre todo con aquellos «espectros» especialmente importantes a los que vulgarmente denomina dioses o daimones, y permite asimismo recibir de ellos efluvios que producen vivas impresiones. La recepción de estos «espectros» dotados de ideas, emociones e impulsos, confiere a dichos hombres, durante un tiempo y en un cierto grado, el carácter de los seres de los que proceden. Y es en una crisis de exaltación sobrehumana, semejante al estado de locura en el que se crean las obras de arte y se revela la verdad en comunión con la divinidad. Aunque rebaja a dioses y demonios a la condición de la existencia natural e incluso material, mantiene no obstante el poder sobrehumano de éstos y su capacidad para intervenir en los asuntos humanos. De esta manera, siguen desempeñando un papel importante dentro del hecho religioso en relación con la explicación de los fenómenos que se consideran popularmente sobrenaturales.

La afirmación más interesante relativa a esta cuestión sostiene que, de acuerdo con Demócrito, los animales irracionales, los sabios (σοφοί [sophoí]) y los dioses están dotados de un sentido adicional, además de los cinco sentidos ordinarios [3]. En los animales irracionales este sentido adicional es, sin duda, parte de lo que denominamos instinto. En la Grecia del siglo quinto la figura del «sabio» podía identificarse tanto con la de los poetas y adivinos como con la de los pensadores y filósofos. Por consiguiente, como ya viera Rohde esta afirmación relacionaría estrechamente la inspiración del poeta y el adivino con la intuición filosófica que Demócrito denominaba «sabiduría legítima» (γνησίη γνώμη [4] [gnesíe gnóme]). Esta facultad entra en juego cuando fracasa en sus tentativas el «conocimiento bastardo» de los cinco sentidos. Ello pone de manifiesto el gran principio de la constitución del mundo en átomos y vacío. Demócrito hacía rogativas para poderse encontrar con los espectros favorables de los dioses, los cuales tenían la capacidad de hacer bien o mal al hombre y revelarle el futuro en los sueños. De ahí que sus discípulos pudiesen compararle con un

[3] Aecio. IV, 10, 4 = *Vors.* [5] 68 [55] A 116 (vol. II, pág. III). Delatte, op. cit, pág. 52.

[4] Demócrito. B II (*Vors.* [5] II, pág. 140).

profeta, hasta el punto de adjudicarle el apelativo de la Voz de Zeus. Y de otro lado, la tradición nos lo presenta como un asceta contemplativo, que desempeña funciones de consejero social, y propenso a padecer accesos de locura.

Epicuro trató de ocultar o negó explícitamente la deuda que había contraído con la obra de Demócrito. No obstante, podemos reconocer la huella de éste en aquél, en lo que respecta a la forma primigenia y más viva de la «proyección mental» que levanta su vuelo desde el cuerpo para viajar a la región de lo invisible. También cabe citar en este punto la justificación que ofrece el comentario de Sexto, según el cual, tanto Platón como Demócrito sostenían que las únicas realidades eran los objetos de la inteligencia (νοητά [noetá]). Asimismo, Cicerón subraya la opinión concordante de ambos, según la cual, ningún hombre podía ser un gran poeta a menos que estuviese inspirado por la locura divina [5].

«A menudo he oído decir», escribe Cicerón, «que no puede haber un buen poeta que no esté dotado de un espíritu apasionado tocado con una inspiración semejante al estado de locura —un sentimiento que puede encontrarse en los escritos de Demócrito y de Platón». Clemente conservó fielmente las palabras de Demócrito: «La poesía verdaderamente noble es aquella que se escribe con el aliento de la inspiración divina (μετ' ἐνθουσιασμοῦ χαί ἱεροῦ πνεύματος)». Afirma Platón en el *Fedro:* «El que llama a las puertas de la poesía sin estar poseído por la locura de las Musas, creyendo que sólo por medio del arte se convertirá en un poeta eminente, tendrá negado el acceso al misterio, y sus sobrias composiciones se verán eclipsadas por la creación de una locura inspirada» [6]. El contexto de esta oración ilustra una vez más la asociación existente entre la inspiración poética y profética con el saber intuitivo del filósofo.

En primer lugar, permítasenos decir unas palabras acerca del marco en que se desenvuelve la conversación. Sócrates se encuentra con Fedro, quien ha estado escuchando un discurso

[5] Cicerón, *de Div.* I, 80; *de Or.* II, 194; Horacio, *Ars Poet.* 295.
[6] Demócrito. B 17 y 18 (*Vors.* [5] II, pág. 146); Platón, *Fedro 245 A.*

de Lisias. Caminan a lo largo del Iliso y se sientan al pie de un plátano. Es el único diálogo socrático en el que la escena se sitúa en campo abierto. Sócrates comenta que tal entorno le es desconocido: nunca abandona la ciudad, porque los campos y los árboles no tienen nada que enseñarle. Sin embargo, en esta ocasión proclama su admiración hacia los árboles y la hierba, la fragancia de los arbustos en flor y la música estridente de las cigarras. Por otra parte, el lugar está consagrado a Aqueloo y a las Ninfas. Sócrates cae poco a poco bajo su inspiración y comienza a hablar mediante un lenguaje lírico que, como señala el asombrado Fedro, es muy diferente a la forma ordinaria de expresión de aquél. A lo largo de todo el diálogo, desde un principio hasta el final de la oración a Pan, se deja sentir el influjo de la naturaleza y de la inspiración que se respira en el lugar donde transcurre la acción.

Este marco escénico bello y singularmente construido es simbólico. Sócrates es conducido lejos del entorno que nunca abandonará y sometido a influencias que jamás sintió. Fuera de los límites de su arte dramático, Platón no podría haber indicado con mayor claridad que esta faceta poética e inspirada de Sócrates era desconocida para sus compañeros habituales. La poesía y la inspiración proceden de una dimensión del propio temperamento de Platón que no podía alcanzar su satisfacción en el discurso ordinario del dialéctico irónico. La actitud que mantuvo el Sócrates histórico hacia los poetas aparece determinada en la *Apología*. Este los había interrogado acerca del significado de sus palabras con la esperanza de «aprender» algo de ellos. Pero estos hombres, quienes eran respetados como autoridades en materia de religión y moral, eran incapaces de «dar cuenta» de lo que querían decir. «Así pronto me percaté que no escribían por obra de un sabiduría (σοφία [sophía]) consciente, sino por medio de una inspiración o genio instintivo, tal y como sucede en el caso de los videntes o adivinos, quienes no saben lo que están diciendo». El genio inspirado no produciría un conocimiento del tipo que Sócrates perseguía, esto es, un conocimiento explícito capaz de establecer sus fundamentos racionales. Sócrates concluye que los poetas no sabían más de lo que él sabía y, por consiguiente, no les encontraba ninguna utilidad adicional. Al igual que los campos y los árboles, podía ocurrir que éstos no le enseñasen nada nuevo.

La transformación que tiene lugar en el *Fedro* ya había sido anunciada en el *Fedón*. De nuevo, en este diálogo la conversación se ve precedida por un episodio altamente significativo. Se había despertado la curiosidad a propósito de ciertos poemas que Sócrates había compuesto con la intención de ponerles música en el tiempo que durase su encarcelamiento. Explica que, a menudo, en el transcurso de su vida, había tenido un sueño recurrente, siempre con el mismo mensaje: «Sócrates, compón música: haz de ello tu trabajo». Hasta ahora había supuesto que con la música se hacía referencia a la filosofía, «la forma más excelsa de música», y él entendía que la filosofía era la búsqueda de la sabiduría, capaz de dar cuenta de sí misma mediante una investigación crítica. Pero desde la celebración del juicio, mientras esperaba el regreso del barco sagrado de su misión en la isla del Apolo de Delos, se había preguntado si el sueño tal vez aludiera a la música en su sentido ordinario. De este modo, con el fin de estar más seguro, se puso a componer poesía. En primer lugar escribió un poema en honor del dios cuya fiesta estaba aplazando su muerte. Entonces recordó que un poeta no debe ocuparse de argumentos racionales, sino de mitos, y no siendo él un mitólogo, tomó los únicos mitos que era capaz de recordar en ese momento y comenzó a dar forma poética, de entre todo, a las fábulas de Esopo.

Puede que este episodio sea histórico. Pero Platón trabaja como si fuese un artista y elige hacer de éste el punto de partida para la totalidad de la conversación (que no puede ser histórica), porque encontró en él un significado. Esta visión repetida que exhorta al insaciable dialéctico para que trabaje componiendo música y poesía procedía de un elemento de la naturaleza humana que no había logrado manifestarse a través del examen de otras creencias humanas. El emisario del Apolo délfico había olvidado que Apolo era el jefe de las Musas y que la Musa filosófica no era ciertamente la única. El tema se aborda de nuevo más adelante en el diálogo, cuando Sócrates se llama a sí mismo compañero de esclavitud de los cisnes, las aves del Apolo de Delos, que no cantan hasta el día de su muerte, cuando son investidas de un poder mántico para prever los placeres propios de otra vida [7]. Hemos querido entender que la

[7] *En el Fedón* 85 B Sócrates se llama a sí mismo ὁμόδουλος τῶν κύκνων

música que escuchamos en el *Fedón*, este canto del cisne de Sócrates que sobrepasa los límites del agnosticismo moderado, no había salido de sus labios en los setenta años anteriores. Por otra parte, cuando quería encontrar mitos para ponerles música, podría haber elegido algún tema más sugerente que las difíciles fábulas de Esopo. Y este Sócrates, después de afirmar que no era un mitólogo, finaliza su discurso con un largo mito acerca de ese otro mundo que se simboliza como un paraíso

χαὶ ἱερός τοῦ αὐτοῦ θεοῦ; por lo tanto su poder mántico procede de su maestro, así como su capacidad para enfrentarse a la muerte con buen ánimo. No puedo estar de acuerdo con la sugerencia de Burnet, para quien «desde la *Apología* sabemos que Sócrates se considera a sí mismo consagrado a Apolo en virtud de la respuesta dada a Querefonte en Delfos». Cuando se informó de esta respuesta a Sócrates, éste se quedó perplejo y se propuso refutar el oráculo (ἐλέγξων τὸ μαντεῖον) descubriendo a alguien que fuese más sabio que él mismo. Esta empresa le reportó no pocos problemas; pero se sentía obligado a «auxiliar a la divinidad» (βοηθεῖν τῷ θεῷ, 23 B) y llegó a caer en un estado de gran pobreza a causa de su «servicio» (λατρεΐαν [latreían]) a la divinidad, la cual no le había dejado tiempo para el ocio. En ningún lugar del *Fedón* se hace referencia al oráculo délfico como la fuente determinante de la misión emprendida por Sócrates, y su concepción de la filosofía ha experimentado un cambio apreciable desde el sometimiento a otros a un severo interrogatorio (que tal vez debiera continuarse en el Hades), hasta la concepción de la filosofía como una repetición de la muerte y una purificación del alma con respecto al cuerpo con el fin de capacitar a ésta para la revelación de la verdad. El servicio oneroso del dios délfico, tal como aparece en la *Apología*, no hacía a Sócrates ἱερόσ [hierós]. Al principio del *Fedón* se nos recuerda la existencia de aquella ley según la cual debe velarse por el mantenimiento de la pureza de la ciudad y no dar muerte a nadie en ausencia del barco sagrado que parte en misión a Delos. Sócrates había rechazado la posibilidad de escapar de la prisión, al igual que el hombre, esclavo de los dioses, no debe nunca escapar mediante el suicidio de la prisión del cuerpo hasta que los dioses no decidan liberarlo. ¿Acaso la expresión ἱερόσ sugiere que Sócrates, como un ἱερεῖον o un ἱερόδουλος dedicado a Apolo fue preservado momentáneamente de la muerte por un tabú que impedía que se le tocase hasta que no terminara la celebración? En Roma un criminal que estuviese condenado a muerte era *consecratus* al Pater Dis (Padre Plutón) o a algún otro dios, y era llamado *sacer*. En Eurípides *Alc.* 74, Thanatos dice que cortará un mechón del cabello de Alcestis (como si de una víctima de sacrificio se tratase), ἱερὸς γὰρ οὗτος τῶγ κατὰ χθονὸς θεῶν ὅ του τόδ' ἔγχος κρατὸς ἁγνύσῃ τρίχα. En la *Eneida* IV, 696 de Virgilio, el alma de Dido que pugna por escapar no puede hacerlo, *Nam, quia nec fato merita nec morte peribat. Sed misera ante diem, subitoque accensa furore. Nondum illi flauum Proserpina vertice crinen Abstulerat. Stygioque caput damnaverat Orco.* Juno envía a Iris a cortar el mechón, el cual es *Diti sacrum*, y de este modo libera su alma. Tanto Alcestis como Dido mueren antes de su día fatídico sin merecérselo. De ahí que no sean consagrados to-

terrenal. Utilizando tales medios y por boca del mismo Sócrates, Platón ha conseguido dar a entender que lleva a su maestro más allá de los límites de su imagen histórica tal como se revela en la *Apología.* En efecto, el discurso protréptico que constituye el primer episodio de la conversación se presenta como una apología revisada, «más persuasivo que el discurso que he hecho en mi propia defensa antes del juicio» [8].

Sócrates ha declarado en aquel discurso que nada sabía acerca de una vida futura en un mundo invisible: que él supiera, la muerte podría ser una bendición en el caso de que fuese un sueño no soñado, o bien una migración a otro lugar donde pudiera encontrarse e interrogar al célebre difunto. Ahora, su tono cambia la orientación: está convencido de que va a encontrarse ante la presencia de «otros dioses», los cuales son buenos maestros. El amante de la sabiduría será, entre todos los hombres, el que menos se amilane ante la muerte; porque la muerte es la liberación del alma con respecto al cuerpo, cuyos sentidos y deseos son un obstáculo para la adquisición de la sabiduría.

Y así, de nuevo en el *Fedro,* Sócrates se pone a componer poesía muy semejante a la de un Esopo versificado, bajo la in-

davía a Dis según el curso ordinario de los hechos. También Sócrates muere *nec fato merita nec morte.* Ha estado esperando su liberación a través del dios a quien está consagrado. ¿Hay tal vez en ello una alusión a la manumisión religiosa de los esclavos? En algunas ocasiones, la emancipación tenía lugar ante un altar, teniendo a la deidad como testigo. Esto era especialmente frecuente en el culto a Apolo. «En Delfos tal forma de manumisión podía recibir la denominación de ἀνάθεσις [anáthesis] (dedicación) y la persona así manumitida se convertía en ἱερὸς καὶ ἀνέφαπτος ἁγνίση τρίχα, sacrosanta, es decir, como tocante a su libertad». Pero un gran número de inscripciones pertenecientes al siglo segundo a. de C. en Delfos representan a Apolo bajo una perspectiva diferente, al aparecer éste como figura principal en la transacción, comprando él mismo al esclavo, y haciendo esto para liberarlo y no con el propósito de retenerlo en el templo como ἱερόδουλος [hieródoulos]. (Farnell, *Cults,* vol. IV, págs. 177 y ss.).

[8] 63 B: χρή με πρὸς τατα ἀπολογήσασθαι ὥσπερ ἐν δικαστηρίῳ ... πιθανώτερον πρὸς ὑμᾶς ἀπολογήσασθαι ἢ πρὸς τοὺς δικαστάς; D: ἅμα σοι ἡ ἀπολογία ἔσται; E: ὑμῖν τοῖς δικασταῖς βούλομαι ἤδη τὸν λόγον ἀποδοῦναι; y, al final, 69 D: ταῦτα οὖν... ἀπολογοῦμαι; E: εἴ τι οὖν ὑμῖν πιωανώτερός εἰμι ἐν τῇ ἀπολογίᾳ ϋ τοῖς' Αθηναίων δικασταῖθ.

fluencia completamente insólita de la inspiración, un «himno ditirámbico a Eros», que comienza exaltando la locura divina del poeta, el vidente y el amor a la sabiduría por encima de la sobriedad racional.

La primera mitad del diálogo contiene tres discursos: una sofística carta de amor de Lisias; un discurso sofístico complementario a cargo de Sócrates y la retractación de las opiniones anteriores. El tema común a todos ellos es el contraste existente entre la sobriedad racional *(sophrosyne)* y la irracionalidad de la pasión *(Eros)*. Se nos ofrecen tres perspectivas diferentes de este contraste, así como del significado de los términos comparados.

El discurso de Lisias es una carta de amor compuesta por un pretendiente que no está enamorado, pero que está convencido de que será preferido, si observa una conducta juiciosa, antes que cualquiera de sus rivales llevados por una arrebatada pasión. Sea o no una obra auténtica de Lisias, esta fría composición es una exposición sofística de la paradoja que proporciona a Platón un punto de partida. El pretendiente imaginario habla del amor como si fuese una enfermedad. «Los mismos enamorados reconocen que no están en su sano juicio; saben que están locos, pero no pueden dominarse» (231 D). Su propio estado de sobriedad racional es una clase de sobriedad siempre fría y calculadora que no se deja arrastrar jamás por la pasión y que olvida por ello sus propios intereses. Al mismo tiempo, lo que busca es la satisfacción de su propio deseo sensual. Según la doctrina de Lisias (si se toma seriamente) el sensualista que es deliberadamente egoísta es menos peligroso para el objeto igualmente egoísta que persigue, que el amante inspirado por la pasión, el cual es propenso a sufrir arrebatos y a comportarse de manera imprudente. Para Platón, esta sobriedad es exactamente lo contrario de la virtud. La razón está esclavizada por la forma más baja del deseo —el apetito sensual no mitigado por la pasión— en lugar de ser ella quien ponga todos los bajos deseos a su propio servicio. Si hay algún elemento en el deseo animal que es susceptible de adoptar una orientación diferente, éste es precisamente ese elemento que la sobriedad de Lisias desdeña al considerarlo una loca extravagancia, prescindiendo del placer egoísta e inmediato; el elemento del Eros

que, como enseñaba Diotima, induce incluso a los animales a sacrificar su propia conservación por la inmortalidad de la raza y a privar de alimento a los individuos jóvenes, y que lleva a los hombres a renunciar a sus vidas por la adquisición de una forma inmortal de la que nunca pueden disfrutar. Como dice Diotima: «Te asombrarás de la irracionalidad de la ambición humana, a menos que comprendas lo que yo digo». Es esta nota de irracionalidad divina la que el sobrio egoísta Lisias nunca será capaz de entender. Es el «hombre despótico» de Platón, cuya naturaleza domina en su integridad la parte más baja del alma.

Aparentemente, el objeto del primer discurso de Sócrates es competir con Lisias y proporcionar la otra cara del mismo argumento. Lisias ha encomiado la figura del que no es amante; Sócrates hará una denuncia adicional de la actitud del amante. El tratamiento adoptado es intencionalmente artificial y falso, debido a que, en un sentido, el discurso es en sí mismo falso y posteriormente Sócrates se desdecirá de él. Pero es importante ver qué es aquello de lo que Sócrates se desdice.

Lisias no había definido el Eros. Sócrates justifica la omisión definiendo al Eros tal como Lisias lo concibe: «un deseo excesivo de placer en la belleza corporal, llevado más allá de los límites de la convicción racional». Esta es la única clase de «amor» de la que se ocupa el discurso —la clase de amor en la que piensa Lisias: el deseo animal que rebasa los límites a que apuntan las consideraciones prudentes de la moralidad convencional—. La denuncia efectuada es vigorosa y más tarde no será corregida. Lo que se negará es que ésta sea la única clase de Eros. Es aquella especie de deseo que no puede ser separado del placer que se siente por la belleza física de una persona particular, y, por tanto, hace imposibles los Misterios Principales de Diotima. Y se extrae de la aprehensión de la belleza moral e intelectual y de la visión final de la Belleza en sí misma. La Sobriedad también se define mediante términos cuidadosamente elegidos. Esta no es la sobriedad de Lisias —calculada astucia de una razón sometida al apetito—, sino la moderación sancionada por la moralidad convencional. Se ofrece una imagen de nuestra naturaleza como si se encontrase desgarrada por obra de la intervención de dos impulsos contrarios: el apetito

innato de placer y «una creencia adquirida que aspira a lo que es lo mejor». A veces, en la lucha se impone un impulso, y en otras ocasiones, el otro. La victoria de la «creencia adquirida» recibe el nombre de sobriedad o moderación. El Eros es una especie de exceso, al igual que la gula. Esta es la concepción popular de la «templanza» o «autocontrol», que es capaz de contener la pasión excesiva, a pesar de las recaídas ocasionales, mediante la contemplación de lo que es «lo mejor» para nosotros en un sentido mundano. De este modo, el hombre continente de Aristóteles está en posesión de las rectas opiniones, pero padece las consecuencias de un conflicto en el que el apetito irracional normalmente permanece sometido a las reglas racionales de conducta. No tiene la virtud genuina descrita en la *República* como una armonía de todos los deseos, asegurada por reorientación del deseo en sí mismo. En este discurso se trata al deseo o apetito como si fuese una fuerza peligrosa que «nos arrastra irracionalmente hacia los placeres, y cuando establece su dominio recibe el nombre de exceso». Esta es una concepción falsa o, al menos, inadecuada del Eros, que Sócrates repudiará como blasfema. Como aprendimos en el *Simposio*, el Eros no es malo en sí mismo, sino neutro, y toma su valor de su objeto, malo únicamente cuando se dirige de manera inadecuada a un objeto también inadecuado.

Sócrates interrumpe este discurso cuando su rapsodia lírica amenaza con adoptar el carácter de una poesía heroica; un momento más y sentirá el arrebato de los sentidos debido a la inspiración de las Ninfas, a cuya influencia Fedro se ha expuesto deliberadamente. Recibe una señal admonitoria divina, y de su voz le parece escuchar la prohibición de partir antes de que haya purificado su conciencia de una ofensa cometida contra la deidad. Su alma, dice, es lo suficientemente profética como para adivinar que, al igual que Lisias, ha cometido una falta al hablar mal de Eros, quien es bien un dios, o al menos, algo casi divino.

El episodio en el que Sócrates se desdice de sus opiniones iniciales incluye el mito del viaje del alma que busca la verdad en otro mundo. Pero éste es prolongado por dos pasajes que no adoptan la forma mítica: la clasificación de los tipos de locura divina y la demostración de la inmortalidad.

Sócrates comienza una vez más ofreciendo el contraste existente entre la sobriedad y la locura. Los dos primeros discursos han establecido que hay un sólo tipo de locura y que dicha locura es un mal. Pero existe una locura que es un regalo del cielo y que es causa de los más grandes bienes. (Es la intensa locura que en este momento ha tomado posesión del alma de Sócrates y ha transformado a éste alterando su carácter cotidiano, sobrio en grado sumo.) Hay cuatro especies de esta locura divina.

La primera es el requisito que se exige para entrar a formar parte del grupo de sacerdotisas que transmiten los oráculos en Delfos y Dodona, y también caracteriza el estado de la Sibila y de todos los demás profetas que tienen el poder de la adivinación a través de la posesión divina (μαντικὴ ἔνθεος [mantiké éntheos]). Cuando se encuentran inspirados de este modo, son capaces de predecir el futuro en beneficio de los que acuden a ellos por intereses públicos o privados. Mientras que sus sentidos permanecen sobrios, son incapaces de hacer tales cosas. De acuerdo con una distinción universalmente aceptada, esta adivinación intuitiva de la verdad que es inaccesible para las facultades ordinarias, contrasta con el proceder racional del augurio. Cicerón señaló repetidamente este contraste. Describe el augurio como un arte muy antiguo, que ha acumulado una increíble cantidad de saber a partir de la observación prolongada de la sucesión de acontecimientos y de su relación con los signos y señales admonitorias dadas por las víctimas de sacrificio, con el relámpago, los presagios de una catástrofe, o las estrellas. Este arte es independiente de cualquier impulso derivado de la intervención divina (*de Div,* I, 109). En nuestro pasaje, Platón lo describe como una investigación sobre el futuro por medio de señales admonitorias y otros signos, que obtiene testimonios intuitivos e información de la facultad racional con la sola ayuda de la creencia humana. De hecho, éste es el proceder de una pseudociencia que pretende tener su origen empírico en la observación. Actuando conforme a reglas tradicionales, la inteligencia humana construye inferencias acerca de sucesos futuros mediante un código aceptado de signos que supuestamente indican las intenciones de un dios. Es como descifrar un criptograma por medio de una clave cifrada.

Por otra parte, la «inspiración mántica» es el regalo de Apolo (*Fedro.* 265 B), quien, como nos dice Homero, dotó al adivino Calcante de la capacidad para conocer el pasado, el presente y el futuro (*Il,* I, 70). El alcance de este conocimiento es un aspecto de especial relevancia, la adivinación o profecía de esta clase, fruto de la inspiración, tiene que ver más con el pasado y el presente oculto que con el futuro [9]; mientras que el interés del augurio se centra principalmente en la previsión de los sucesos venideros. Resumiendo la doctrina de Platón, Cicerón nos recuerda que este poder visionario que permite contemplar todo tiempo y existencia, lo posee el alma cuando duerme. «Cuando se encuentra libre de la influencia perniciosa de su compañero corporal, el alma recuerda el pasado, discierne el presente y prevé el futuro; porque el cuerpo del que duerme vive como si estuviese muerto, mientras que su espíritu está vigorosa y plenamente vivo» (*de Div.* I, 63). En la *República* (IX, 571 D), los sueños del apetito desordenado, la bestia que se ha liberado del control de la razón, se ponen en contraste con aquellos sueños de:

«Un hombre sano de cuerpo y mente, que antes de entregarse al sueño, despierta la razón que existe dentro de él nutriéndola de elevados pensamientos y preguntas a través de una sosegada reflexión. Si no ha dejado sus apetitos ni en un estado de privación ni en hartura, así ésta, con la suficiente calma para poder reposar, no puede ver perturbada su mejor parte por ningún gozo ni dolor, queda no obstante libre para alcanzar posteriormente, mediante un pensamiento puro e independiente, algún *conocimiento nuevo de las cosas pasadas, presentes y futuras;* si ha calmado del mismo modo sus pasiones y no se queda dormido con el ánimo excitado por la cólera contra nadie. Si, en efecto, no se abandona al descanso hasta que haya apaciguado dos de los tres elementos existentes en su alma, y el tercero despierta en donde mora el buen juicio, entonces se encuentra en el camino adecuado para alcanzar la verdad de las cosas, y las visiones de sus sueños no serán nefastas».

[9] Como observa Bouché-Leclercq, en su *Divination,* vol. I, pág. 8. Virgilio, *Geórg.* IV, 392 (de Proteus): novit namquen omnia vates, quae sint, quae fuerint, quae mox ventura trahantur; Ovidio, *Met.* I, 517 (hablando Apolo): per me quod eritque fuitque estque patet.

Todavía más, como continúa señalando Cicerón, al evocar el contenido del *Fedón,* el espíritu poseerá este conocimiento cuando la muerte lo libere completamente del cuerpo. Por consiguiente, su poder divino es considerablemente mayor cuando la muerte se acerca. Se recordará que Sócrates dijo a los jueces que le habían condenado que podría hacerles augurios sobre lo que habría de ocurrir posteriormente, porque él se encontraba «ya en ese momento en el que los hombres tienen la mayor capacidad para profetizar, a saber cuando van ya a morir [10]». En la misma circunstancia, la *Apología* de Jenofonte se refiere a los ejemplos clásicos de las profecías que en estado agonizante hicieran Patroclo a Héctor (*Il.* XVI, 851) y Héctor a Aquiles (*Il.* XXII, 356). Como hemos visto, durante toda la conversación que tiene lugar en el *Fedón* en el día de su muerte, Sócrates se cree inspirado por una sabiduría «mántica» capaz de ver más allá de los confines de la disputa racional, y éste atribuye su poder a Apolo.

El *Fedro* prosigue describiendo una segunda forma de locura profética, el regalo de Dioniso. Aquí la adivinación tiene que ver con el pasado y el presente. Se utiliza para descubrir la «cólera ancestral» de los espíritus que se sintieron ofendidos y cuya venganza ha provocado males y desgracias hereditarias. La locura profética revela los medios de «liberación» y «absolución de los males del presente», recurriéndose para ello a las oraciones y al servicio a los dioses a través de ritos de purificación e iniciación. La elaborada oración que caracteriza esta locura dionisíaca o locura iniciática (μανία τελεστική, 265 B) contiene muchos términos relacionados con el proceder catárquico seguido tanto en la medicina como en los misterios. Finalmente podríamos ilustrar esta circunstancia mediante la *Orestiada,* donde el héroe, que se vuelve loco como consecuencia de la «cólera ancestral» que ha perseguido a sus antepasados, es purificado y absuelto por Loxias, el «médico-vidente, descifrador de señales y augurios y purificador de casas [11]».

[10] Platón, *Apol.* 39 C; Jenofonte, *Apol. 30; Fedón* 84 E. Se pueden encontrar otras referencias en la edición de Cicerón, *de Div.* I, pág. 206 a cargo de A. S. Pease. Como explica este autor, la creencia mencionada estaba muy extendida.

[11] Esquilo, *Eum.* 62.

A medio camino entre el mito y la historia podemos encontrar esta combinación de atributos en la figura legendaria de Epiménides. Como constata Bouché-Leclercq, importa poco saber si existió realmente alguna vez un cretense que efectuase curas supuestamente milagrosas, nacido en Festos, que viviera en Knossos y que se llamara Epiménides. El elemento más vivo y activo en la historia religiosa no lo constituyen los hombres, sino las ideas, y una entidad abstracta alrededor de la cual un cierto número de estas ideas se agrupan, adquieren una vida intensa y una realidad más activa que la realidad material. Epiménides es un genuino representante de estas fuerzas morales, y como tal es, en verdad, uno de los protagonistas de la historia de la religión. El profeta cretense es, sobre todo, un purificador, un individuo que se ocupa de la purificación de las almas e incluso de los objetos sin vida. Por su parte, el objeto de la adivinación no consiste tanto en quitar el velo al futuro como en descubrir en el pasado aquellos errores olvidados de los que los males presentes parecen ser la consecuencia. De acuerdo con Aristóteles se decía a sí mismo que él no adivinaba acontecimientos futuros, sino sucesos pasados que hasta el momento habían permanecido ignorados (*Ret.* III, 17, 10). Con ello no pretendía limitar el dominio de la profecía en este sentido. Así se dice que con el fin de aplazar las Guerras Persas durante diez años, debía haber sido capaz de descifrar la fecha fatal en el libro del Destino [12]. También predijo la derrota de los Lacedemonios a manos de los Arcadios en Orchomenos; pero generalmente su tarea especial le conducía al pasado. Este no es el papel primitivo y esencial de la adivinación apolínea, la cual tomó prestada la práctica catártica de otros cultos, pero nunca tuvo éxito en sus intentos por obtener un monopolio de aquélla. Así pues, no parece que Epiménides haya sido conocido originalmente como un profeta de Apolo. Su entusiasmo profético procedía más bien de las Ninfas o de Zeus [13].

[12] Compárese esta circunstancia con el aplazamiento por diez años de la epidemia que asolaría a Atenas que logró Diotima (*Simposio,* 201 D). Este es el único dato que nos permite reconocer en ella una dimensión histórica. Ella también es un enigma.

[13] En el prólogo al *Euménides* las profetisas no olvidan que el mismo Apolo es el profeta de Zeus, el cual «propició la inspiración de su mente con

«Eran las Ninfas quienes le dieron el alimento mágico que le dispensaba de comer durante el resto de su vida. Y no hay lugar a dudas que fueron ellas quienes le revelaron el secreto de las virtudes curativas de las plantas y le convirtieron en un segundo Melampo. La cueva donde durmió trae a la memoria los coloquios misteriosos de Minos y Radamantis con Zeus o Ida. Pero la religión Apolínea tomó a Epiménides a su servicio. Los Atenienses, atemorizados por fantasmas y por la peste, recibieron el mensaje del oráculo délfico según el cual tenían que recurrir a los buenos oficios del purificador cretense, y Epiménides introdujo el culto a Apolo, hasta el momento un culto aristocrático, dentro de la religión nacional de Atenas. Al mismo tiempo aplacó a las Erinias, reformó los misterios y otorgó una suerte de investidura sobrenatural a Solón [14], quien estaba para consolidar y llevar a cabo la obra.

En tercer lugar se presenta la «locura debida a la posesión por parte de las Musas, las cuales, al apoderarse de un alma tierna y virgen, la elevan al éxtasis con la canción y la poesía, organizando las innumerables hazañas de los hombres de antaño para la instrucción de la posteridad». Esta es la inspiración que «eclipsa las composiciones sobrias» del no inspirado.

Una vez más apreciamos que la visión de las Musas, al igual que la visión profética de Epiménides, se vuelve hacia el pasado. Sin embargo, ello no se produce con el fin de determinar el origen de los males presentes, sino con la intención de ilustrar los ejemplos de la virtud heroica. Las Musas son las hijas de la Memoria. El poeta del Catálogo de los Barcos *(Il.* II, 484 ss.) visita a las Musas en su casa olímpica, para «recordar» a todos los que fueron a Troya; «porque vosotras sois diosas, y estáis presentes (πάρεστε [páreste]) y conocéis todas las cosas, mientras que nosotros sólo oímos el rumor de la fama y no sabemos nada». Como un hombre entre los hombres, el poeta depende de lo que oye; pero como ser inspirado por la divinidad tiene acceso al conocimiento que tiene un testigo presencial, como si estuviese «presente» ante las hazañas que ilustra. Las

el arte del adivino», o el hecho de que la cueva Coríceа fuera una guarida de las Ninfas enclavada en la región que poseía Dioniso.

[14] Bouché-Leclercq, *Divination,* vol. II, págs. 100-2.

Musas han sido de hecho investidas con los mismos poderes mánticos del vidente, superando las limitaciones temporales. En Delfos, donde la exhalación ascendía desde la fuente por el viejo templo oracular de la Tierra, éstas tenían su santuario en calidad de «asesoras de la profecía», porque los oráculos se ofrecían en versos [15]. La poesía era el lenguaje de la profecía.

«Ellas fueron quienes en una ocasión enseñaron a Hesíodo una bella canción, cuando éste apacentaba sus ovejas al pie del divino Helicón. Y estas fueron las primeras palabras que me dijeron a mí las Musas divinas del Olimpo, hijas de Zeus, el señor de la égida; "¡Oh pastores que moráis en los campos [16], malas cosas que causan vergüenza, vientres tan sólo! Sabemos cómo contar muchas ficciones que se recubren de la apariencia de la verdad, pero sabemos también, cuando queremos, proclamar la verdad". Y con estas palabras las hijas elocuentes del gran Zeus me dieron un cetro, una rama del florido laurel, de tal modo que yo pudiera celebrar las cosas futuras y no pasadas. Me ordenaron alabar con himnos la estirpe de los felices Sempiternos, y cantarles siempre a ellos mismos al principio y al final [17].»

Hesíodo comienza de este modo con las Musas, quienes «marcan cosas presentes, pasadas y futuras» —las mismas palabras con las que Homero describe la ofrenda mántica del adivino Calcante. Y lo que las Musas revelan a la visión del poeta es el origen del mundo y el nacimiento de los dioses. Las hijas de la Memoria le permitieron conocer los diversos orígenes que tuvieron lugar en el pasado, y de los cuales el hombre común no sabe nada que no sea de oídas.

La invocación de la Musa se ha convertido ya desde hace mucho tiempo en un artificio anticuado. Si un poeta del siglo dieciocho apelaba a aquella a pesar de todo, quizá haya senti-

[15] Plutarco, *Def. Orac.* XVII, 402 C.

[16] La expresión ποιμένεζ ἀγϱαυοθ tiene un eco verbal en Lucas II. 8, «Había unos pastores que moraban en los campos (ποιμένεσ ἀγϱαυοθντεσ) velando en la noche sobre sus rebaños», cuando el ángel revela las buenas noticias, aunque tal vez Lucas no está pensando aquí tanto en Hesíodo como en su contemporáneo, el pastor Amós.

[17] Hesíodo, *Teog.* 22-34.

do que estaba invocando con ello sus propios poderes de imaginación (como nosotros la llamamos), y así no podría confundir durante más tiempo las imágenes evocadas con los recuerdos genuinos del pasado. Pero, ¿podemos decir lo mismo del ciego Milton?

«La gozosa mirada, canta, oh musa
Celeste, tú que asentada en la cumbre
Secreta del Oreb o el Sianí
Inspiraste al pastor que fue el primero
En enseñar al escogido pueblo
Cómo en los comienzos Cielo y Tierra
Del Caos emergieron...
... Y sobre todo tú,
Oh espíritu, que prefieres a los templos
Los honrados y puros corazones,
Instrúyeme, pues sabes; tú que ya
Del principio existías, y con alas
Majestuosas y extensas cual paloma,
Asentado encima del vasto abismo
Lo incubas y fecundo lo volvías,
Ilumina en mí lo que hay de obscuro,
Eleva y sostén lo que hay de vil,
Para que, dominando el argumento,
Proclame yo la Providencia Eterna
Y el Camino de Dios muestre a los hombres.

»Desciende del Cielo, Urania, si es éste
Tu justo nombre, para que siguiendo
Tu Voz divina logre remontarme
Más alto que la cumbre del Olimpo
Y que el vuelo del alado Pegaso.
El sentido, no el nombre, es el que invoco;
Pues tú no estás ni con las nueve Musas
Ni en la cima del viejo Olimpo moras,
Sino que, del Cielo nacida, antes
Que se alzaran los Montes y manaran
Las Fuentes, conversabas con tu hermana,
La Sabiduría eterna, y con ella
Jugabas en la presencia del Padre
Todopoderoso, que se gozaba

Con tu celeste canto. Hacia lo alto,
Llevado por ti, al Cielo de los Cielos
He osado llegar, terreno huésped,
Y he asignado el aire del Empíreo,
Por ti templado; guíame con igual
Seguridad a mi regreso hacia
mi Elemento Natural...

»Brilla tanto más tú, celeste Luz,
En mi interior, que irradie mi alma en todas
Sus potencias, coloca ojos allí,
Funde y dispersa de ahí toda la niebla
Para que pueda yo ver y contar
Lo que se oculta a los ojos mortales.»

Milton rogaba tanto por conseguir la visión del vidente como la inspiración del poeta, el conocimiento de un Espíritu que «desde el principio estaba presente», una revelación que, como creía, no se encontraba únicamente en los libros canónicos, sino que también aparecía en el libro de la Sabiduría, la Cábala, y en el «Hermes Trismegistos». Este Espíritu, afirmaba, le solía inspirar su

«... pronto canto de otra manera mudo,
Y elevarse completamente por encima de alturas o profundidades
De los límites naturales y con alas desplegadas ascender
Hasta narrar hazañas más allá de lo Heroico,
Aunque hechas en secreto y dejadas sin constatar
A través de los tiempos, que no merecían
Haber permanecido tanto tiempo sin ser contadas [18].»

Los versos arriba citados reproducen cada uno de los rasgos característicos de esa demanda de conocimiento perdido del pasado, del presente y del futuro. Como tendremos oportunidad de comprobar, el conocimiento del futuro era aventu-

[18] *(Nota de los traductores.* La versión que aquí se ofrece de algunos versos del *Paradise Lost* de John Milton recoge parcialmente la traducción al castellano de la citada obra, que con el título *«El Paraíso perdido»*, ha realizado Esteban Pujals para la editorial Cátedra, Madrid, 1986.)

rado regularmente por los videntes y poetas de las épocas heroicas y post-heroicas en muy diferentes lugares. Los representantes griegos más destacados de estas dos épocas fueron Homero y Hesíodo. Ambos poetas sobresalieron al igual que una isla destaca sobre un mar cuya superficie ocultase todos los demás vínculos de unión en una cadena montañosa sumergida. Hasta tiempos muy recientes los investigadores no han tenido en cuenta toda la evidencia que puede extraerse de épocas semejantes en lugares diferentes con el fin de arrojar una nueva luz acerca de su pensamiento. De ahí que no hayan comprendido que la creencia de aquellos en su propia inspiración poética era tan auténtica como la de Milton. Cuando invocaban a las Musas, quienes «estaban presentes y conocían todas las cosas», para que les contasen lo que ellos, como simples mortales, únicamente podían conocer de oídas, es probable que su significado fuese más serio de lo que comúnmente suponemos. Se sentían como el rapsoda Ión, quien pensó que «su alma, raptada por la inspiración, se hallaba presente en los acontecimientos de Itaca o Troya que él describía» en el momento de recitar cómo Ulises saltó sobre el umbral y arrojó los dardos a los pies de los pretendientes para matarlos, o cómo Héctor se despidió de Andrómaca. Estos habrían aceptado en su integridad la teoría de la inspiración que Sócrates sugiere a Ión: que los poetas trabajaban en virtud de una predisposición divina y no en función de una técnica. «La divinidad les priva de su buen sentido y se sirve de ellos como se sirve de los que cantan oráculos y de los inspirados adivinos, para que nosotros, que los oímos, podamos saber que no son ellos quienes dicen cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma quien nos habla a través de ellos[19].»

En el *Fedro*, el resto del discurso en que Sócrates se desdice de sus ideas iniciales, éste se ocupa de la cuarta especie de locura divina que afecta al amante transportado por la visión de la belleza y cuya alma vuela a la región de la verdad eterna. En el *Menón* y en el *Fedón* el argumento más sólido que se ofrece como prueba de la inmortalidad proviene precisamente de la capacidad que tiene el alma de recuperar el conocimiento —especialmente el conocimiento matemático— revelado a ella

[19] Platón, *Ion*, 535 B, 534 C.

antes de nacer. Dicho conocimiento no se extrae ni abstrae de la experiencia sensible. Los sentidos y sus objetos nos proporcionan a lo sumo indicios y datos inmediatos para el recuerdo consciente. Esta doctrina vuelve a aparecer en el *Fedro,* pero aquí en énfasis se pone principalmente en la capacidad de movimiento de que está dotada el alma de la criatura viva. El alma queda definida como la única cosa susceptible de moverse a sí misma y, por consiguiente, se convierte en el origen y fuente de todo movimiento que tenga lugar en el universo. Todo el contexto parece implicar (aunque esto no se afirma explícitamente) que la fuerza responsable del movimiento del alma es el deseo, el Eros; porque el deseo es el tipo de movimiento que alcanza e impulsa a su objeto y que, a su vez, no se desencadena como consecuencia de la acción de una causa mecánica antecedente. Como enseña la *República* (580), cada una de las tres partes del alma —apetitiva, irascible y racional— se caracteriza por su peculiar forma de deseo: el amor al placer sensual, el amor a la gloria y el amor a la sabiduría. Cualquiera de estos tres deseos puede dominar a los otros dos y de este modo determinan las tres formas de vida del avaro, del hombre ambicioso y del filósofo. En la simbología del *Fedro* las tres partes vienen representadas por los dos caballos del carro-alma y la Inteligencia, por el auriga. El carro es alado, y antes de que el alma sufra la caída al habitar un cuerpo terrestre, el poder de sus alas le permite seguir la procesión de los Doce Dioses, que discurre fuera de la esfera de los cielos visibles para acceder a la contemplación de la verdad en la región supraceleste de la realidad incolora, informe e intangible. Unicamente la Inteligencia puede ser iniciada en ésta «la más bienaventurada de todas las revelaciones»; y la ingobernable pugna que sostienen los caballos trastorna y dificulta la actuación de la Inteligencia. Como consecuencia de la confusión reinante las alas del alma se rompen y ésta se precipita hacia abajo cayendo en su casa-prisión, donde sufrirá una condena padeciendo reencarnaciones sucesivas hasta que Eros pueda devolver a Psiqué las alas perdidas.

«La naturaleza de las alas reside en su capacidad para levantar las cosas pesadas a lo alto, elevándolas a la región donde moran los dioses; no existen ninguna parte corporal que se asemeje tan estrechamente a lo divino. Y lo divino es belleza,

sabiduría, bondad» (246 D). De estos tres aspectos de lo divino, la *República* se ocupa de la bondad y de la sabiduría o verdad. Tanto en el *Fedro* como en el *Simposio* el aspecto más destacado es la belleza. De una forma más explícita, aprendemos que la belleza es ese aspecto de lo divino que se manifiesta, aunque débilmente, dentro o a través del mundo sensible. La percepción de la belleza que procede de los ojos corporales y provoca la perturbación del amor es también la primera ocasión para el despertar de la *amnésis* —esa memoria misteriosa que poseemos de la verdad contemplada en una ocasión por cada alma humana antes de su encarnación. Y el despertar de la *anámnesis* significa el comienzo de la filosofía.

El pasaje donde se vincula la intuición sensible de la belleza con la *anámnesis* dice lo siguiente (249 B ss.):

«El alma que nunca ha visto la verdad no puede nunca llegar a la forma humana. Pues el hombre debe realizar las operaciones del intelecto según lo que se llama «forma», es decir, un compendio llevado a cabo por la reflexión a partir de muchos actos de percepción; y ésta, es reminiscencia de las cosas que vió antaño nuestra alma cuando acompañaba en su camino a la divinidad, miraba desde arriba las cosas que ahora llamamos reales y levantaba la cabeza para ver la verdadera realidad. Por ello precisamente es la mente del filósofo la única que con justicia adquiere alas; ya que siempre que le es posible se mantiene apegada al recuerdo de aquellas cosas, la contemplación de las cuales confiere carácter divino a la divinidad. Y de ahí que el hombre que haga el debido uso de estos medios de recuerdo sea siempre iniciado en el misterio perfecto, y así sólo él se hace verdaderamente perfecto. Y sabiéndose siempre fuera de los intereses humanos para ponerse en contacto con lo divino, es este hombre reprendido por el vulgo como si fuese un perturbado, mas el vulgo no puede ver que está poseído por la inspiración divina.»

»Y la totalidad de esta exposición versa sobre la cuarta forma de locura, aquella que se produce cuando un hombre, al contemplar la belleza de este mundo, se acuerda de la belleza real y comienzan a crecerle alas. De nuevo anhela remontar con ellas el vuelo hacia lo alto, pero al no poder hacer tal cosa, mi-

rando hacia arriba a la manera de un pájaro, desprecia las cosas de abajo, dando lugar a que sea tachado de loco. La exposición nos conduce a este punto: de todas las formas de inspiración divina, ésta manifiesta ser la de origen más elevado y la más excelsa, tanto para el que la posee como para el que la comparte con él; y es por haber sido afectado por esta locura, por la que el que se enamora de una persona bella recibe el nombre de amante.

»Pues, como hemos dicho, toda alma humana ha contemplado por su naturaleza las cosas que son. Ya que, de no ser así, no hubiera podido encarnarse en una criatura humana. Sin embargo no es fácil para cada alma acordarse de ellas a partir de las cosas de este mundo. Es difícil tanto para las que tuvieron entonces una visión de ese otro mundo por un corto espacio de tiempo, como para aquellas que, después de su caída en este mundo, tuvieron la mala fortuna de ser desviadas por una mala conversación hacia lo injusto y llegaron a olvidarse de las cosas santas que habían visto. Por ello son pocas las que quedan en las que el poder de recordar es suficiente. Mas estas pocas, cuando ven alguna semejanza con las cosas de ese otro mundo, se llenan de asombro y pierden el dominio sobre sí mismas, aunque desconocen lo que esta situación entraña, porque la percepción no es suficientemente clara. Ahora bien, la Justicia, la Templanza y todas las demás cosas valiosas para el alma no producen ningún destello en su réplica terrena, y es difícil incluso para aquellas pocas almas, cuando se dirigen a la copia, discernir no sin misterio y mediante órganos confusos, los rasgos distintivos del original. Sin embargo la Belleza fue entonces visible en todo su esplendor, cuando, en feliz compañía, tuvimos ante nosotros un beatífico espectáculo y fuimos iniciados en la más bienaventurada (como podemos denominarla con todo derecho) de todas las revelaciones mientras estuvimos en el séquito de Zeus y los demás seguían a otra divinidad...

»Quede esto, por tanto, como nuestro tributo rendido al poder del recuerdo, por cuya causa me he extendido demasiado, y que es capaz de volver la vista atrás con añoranza hacia las visiones de esa vida anterior. Como he dicho, entre ellas brilla la Belleza; y desde que vinimos a este mundo, hemos teni-

do la ocasión de ver la incomparable claridad de su resplandor a través del más claro de los sentidos, es decir, la vista, cuyas percepciones son más penetrantes que cualesquiera otras que nos llegan mediante el concurso de los órganos corporales. La Sabiduría no puede ser contemplada por los ojos. Si la Sabiduría nos diera una imagen manifiesta de sí misma, que nos llegara del mismo modo a través de la vista, nos inspiraría una maravillosa pasión, y lo mismo ocurriría con todas las demás realidades que hay dignas de amarse. Pero únicamente la Belleza tiene esta prerrogativa —ser claramente manifiesta y la más amable de todas ellas.»

La identificación del Eros, como el deseo que tiene la belleza por objeto [20], con la pasión por el conocimiento o la sabiduría en que consiste la «filosofía», ya se había realizado en el discurso de Diotima. El deseo, argumenta ésta, implica la carencia de su objeto. Por lo tanto, el Eros debe necesitar belleza y bondad. Al considerar a Eros como un gran dios, Sócrates, al igual que Agatón, había confundido el deseo con su objeto [21]. (Es cierto, en efecto, que Afrodita y Eros, al igual que una mujer idealmente joven y bella, representan lo deseable y no se identifican necesariamente con el deseo mismo). Pero Eros no es ni feo ni infame. Así como la creencia verdadera, aunque no alcanza un nivel de conocimiento apreciable ocupa una posición intermedia entre la sabiduría y la ignorancia, así también Eros, aunque carente de la belleza y bondad propios de un dios, es no obstante, uno de aquellos espíritus (demonios) intermediarios entre lo divino y lo mortal. La función del mundo de los espíritus es ejercer como mensajeros que transmiten a los dioses las oraciones y los sacrificios humanos, y comunican a los hombres las órdenes dictadas por los dioses, así como las bendiciones que éstos envían a cambio del sacrificio. De este modo se logra llenar el espacio existente entre ambos ámbitos y el universo se unifica en un todo. «Este es el canal a través del cual se realiza toda adivinación y todo el arte sacerdotal relacionado con el sacrificio, y el ritual y cualquier cla-

[20] En *Cármides*, 167 E se afirma que τό καλόν es el objeto fundamental del ἔρως.

[21] *Simposio*, 204 C: ῴήθης... τὸ ἐρώμενον Ἔρωτα εἶναι, οὐ το ἐπῶν. διἀ ταῦτὰ σοι οἶμαι πἀλκαλος ἐφαίνετο ὁ Ἔρως.

se de hechizo y práctica mágica». No existe un contacto directo entre lo divino y lo humano, pero todo diálogo entre dioses y hombres, bien en el estado de vigilancia o en el sueño, se efectúa a través de este canal. Por eso, al que es hábil y entendido en estas cosas se le llama genio (*daimonios*[22]) a diferencia de aquellos cuya habilidad se manifiesta tan sólo en las artes vulgares y trabajos manuales. Ningún dios es un amante de la sabiduría o desea llegar a ser sabio, porque es sabio. Y la sabiduría no es deseada por nadie que ya esté en posesión de ella. Por otra parte, tampoco la sabiduría es deseada por el ignorante, quien es demasiado torpe para ser consciente de cualquier carencia de sabiduría o de bondad. El amor a la sabiduría reside en aquellos que ni son sabios ni ignorantes, sino que se sitúan entre ambos extremos. Uno de éstos es el Eros.

En la parte siguiente de su discurso (204 C. ss.) Diotima desarrolla la idea de que el Eros, la pasión por la sabiduría, es también la pasión por la inmortalidad. Y éste es un deseo universal sentido por todos los hombres de todos los tiempos: por mucho que puedan equivocarse a la hora de establecer la naturaleza de la felicidad y al buscarla no pueda encontrarse, su intención verdadera y más profunda es doblegarse a lo que es realmente bueno[23]. La pasión sexual, una de las clases de deseo, se ha apropiado indebidamente del nombre de Eros, así como en muchas ocasiones el término «poesía», que incluía bajo su rúbrica en principio a todo tipo de creación, ve limitado su significado al de composición métrica. Eros denota propiamente «todo deseo de cosas buenas y de felicidad». Por otra parte, desea poseer bienes en todo momento. El Eros es, de acuerdo con esto, un deseo de inmortalidad.

[22] Desde Homero en adelante δαιμόνιος (daimónios) se emplea con frecuencia para apostrofar personas, generalmente con un toque de ironía o de indignación, como «maravillosas» o «milagrosas». Aquí el contexto otorga un sentido más serio al incluir en su significado la concepción que nosotros tenemos de un hombre dotado de un genio poético y espiritual.

[23] En 205 A, este «deseo» verdadero de lo que es realmente bueno, y no de lo que simplemente parece serlo, recibe una denominación específica βούλησις (boúlesis) (cif. Aristóteles, *E. N.* III, 1113 a 15 ss.), haciendo referencia a la doctrina de Sócrates según la cual nadie es un malhechor a sabiendas o con complacencia.

El ejercicio de esta pasión por la inmortalidad se constata en el impulso animal dirigido a perpetuar la sucesión de individuos mortales a través de la generación, así como en la ambición por obtener fama después de la muerte, y en el deseo de engendrar hijos espirituales. Este último aspecto se observa claramente en el poeta y en el artista creador, y por encima de todos ellos, en el legislador, como sucede en los casos de Solón o de Licurgo, cuyas instituciones pretendían educar en la bondad a toda la comunidad.

Aquí se detiene Diotima. Son altamente significativas las palabras con las que resume su discurso: «En estos Misterios Menores del Eros, tú, Sócrates, puedes tal vez iniciarte; no sé si eres capaz de la revelación perfecta, el fin al que éstos conducen. Por lo que a mí respecta, haré todo lo posible para comunicártela; debes intentar seguirme, si puedes».

Me inclino a compartir la opinión de aquellos especialistas que han querido descubrir en esta oración la intención última de Platón de señalar el límite alcanzado por el Sócrates histórico. Sócrates había sido el príncipe de aquellos que engendran hijos espirutuales en las mentes de otros y les ayudan a alumbrar sus propios pensamientos. ¿Acaso ha ido más allá de esto? La inmortalidad en las tres formas hasta ahora descritas es la inmortalidad alcanzable por la criatura mortal que puede perpetuar su raza, su fama, su trabajo creador y sus pensamientos, en otras criaturas mortales que vivan después de él. El mismo individuo no sobrevive; muere y deja algo tras de sí. La inmortalidad en estas condiciones, aunque perduraría mientras el tiempo continuase transcurriendo, todavía es una inmortalidad en el tiempo, y no en un mundo eterno. Todo lo que contienen los Misterios Menores es verdadero, incluso si no hubiese otra vida ni inmortalidad para el alma individual. La visión de otro mundo —el mundo eterno de las Ideas— se reserva para los Grandes Misterios que siguen a continuación. Creo que Platón opina que el Sócrates histórico no estaba dispuesto a admitir la existencia de esta revelación final. Yo diría quizá, dispuesto a admitirlo de manera consciente. Platón no está señalando aquí ninguna imperfección de su maestro. Su propia filosofía es, desde un punto de vista, una explicación de la vida y muerte de Sócrates. Lo que Platón añade es una teoría, una

afirmación explícita de lo que le parecía estaba implícito en esa vida y en esa muerte. Aquí interpreto que quiere dar a entender que esta teoría es la suya propia. Desde el otro punto de vista —precisamente el que hemos adoptado en este capítulo—, el Sócrates que se sienta a los pies de la vidente Diotima es el Sócrates transformado del *Fedón* y del *Fedro*.

La línea que divide en este punto los Misterios Menores de los Mayores corresponde a la línea que divide las dos etapas de la educación en la *República*. Los libros iniciales de ese diálogo describen el adiestramiento a que se someten simultáneamente el cuerpo y el alma, o más bien, las tres partes del alma, por medio de la música y el arte gimnástico. Cada ciudadano debe participar en este nivel inferior de la educación. Se trata de un adiestramiento del alma para la vida en este mundo. La educación superior tal como se presenta en los últimos libros está reservada para el filósofo y consiste en un adiestramiento de la Razón, desviando el ojo del alma de los fantasmas de la Caverna hacia la luz de la verdad. En la *República*, una larga discusión acerca de otras materias separa la exposición de cada etapa, y la conexión entre el final de la educación inferior y el punto de partida de la superior no está nada clara. El *Simposio* proporciona el vínculo que permite unirlas. Los Misterios Mayores del Eros comienzan donde finaliza la educación musical de la *República;* a saber, en la pasión por la belleza y la bondad como se revelan en una persona individual. El objeto de esa educación inferior es producir en el alma la sensatez, los ritmos de la armonía y la elegancia, y la sencillez de carácter. Se indica que estas cualidades son imágenes existentes en las almas individuales de los ideales eternos de la templanza, el valor y las demás virtudes. Dicha imagen, dice Sócrates, es «el más amado objeto de contemplación para el que es capaz de contemplarlo». Ella inspira la pasión del amor en el «hombre musical». Se persigue el amor de la belleza en una persona individual, aunque se excluye expresamente el lado físico de esta pasión. «La música», concluye Sócrates, finaliza donde debería terminar, esto es, en la pasión por la belleza.

Acto seguido, en el discurso de Diotima los Grandes Misterior del Eros toman a éste como punto de partida. Describen el proceso de conversión del Eros desde el amor dirigido a una

persona bella singular, hasta el amor de la Belleza en sí misma. El viaje ascendente de la emoción transcurre paralelamente al viaje ascendente del intelecto en los estudios matemáticos y dialécticos de la *República*. El intelecto se eleva desde el mundo sensible hasta la fuente de la verdad y la bondad; pero las alas mediante las que asciende son las alas del deseo de alcanzar la fuente de la belleza. El verdadero yo, el alma divina, no es una mera facultad de pensar y una contemplación desapasionada de la verdad; tiene su propio principio energético en el deseo encendido por la bondad que se encierra en lo bello. Los signos de inmortalidad ya perceptibles en las formas inferiores del Eros son ahora confirmados al revelarse su verdadera naturaleza como una pasión por la inmortalidad en un mundo eterno.

Hay cuatro etapas en la ascensión. El amor que se dirige a la belleza de una persona singular debe, en primer lugar, separarse de su objeto y de la belleza física. El objeto individual se pierde al constatarse a través de la percepción que toda la belleza física es una. A continuación el alma aprende a valorar, por encima de la belleza corporal, la belleza de la mente, y a percibir la unidad y semejanza de todo aquello que es moralmente bello, honorable y de buena reputación —un sentido que la palabra griega para la belleza nunca perdió. En la tercera etapa nos situamos en el ámbito de la belleza intelectual que impregna la estructura total del conocimiento matemático. Se trata de esa belleza sobrenatural de la verdad ordenada y la necesidad divina, que un matemático contemporáneo ha calificado como suprema: «una belleza fría y austera, como la de la escultura, que aunque no interesa a las partes más débiles de nuestra naturaleza ni posee las magníficas galas de la pintura o de la música, es no obstante sublimemente pura y susceptible de una perfección severa que sólo el arte más grande puede exhibir [24]. Finalmente y debido a la fuerza acumulada en estas regiones de la contemplación, el alma llega a ser capaz de recibir una revelación que, en el caso de sobrevenir, lo hace «de repente». En este punto Platón toma prestado de los misterios eleusinos el lenguaje del Matrimonio Sagrado y de la revelación final, cuando se revelaban los antiguos símbolos de la divinidad al iniciado ya purificado, mediante un repentino des-

[24] Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, pág. 60.

tello luminoso. El alma se une con la Belleza divina y ella misma se convierte en inmortal y divina. Los vástagos del matrimonio no son fantasmas de la bondad como sucedía con aquellas imágenes de la virtud que inspiraba inicialmente el amor a la persona bella. La descendencia del Amor y la Belleza es la verdadera virtud que mora en el alma y que ha llegado a ser inmortal, al igual que el amante y el amado de Dios.

No hay ningún testimonio de evidencia externa que nos permita afirmar que, bien Sócrates, o bien Platón se sintiesen siempre afectados por la experiencia mística en su forma más elevada, como sucede en las situaciones de éxtasis o de trance. El estado de rapto reflexivo profundo en el que caía Sócrates en algunas ocasiones es mencionado al principio del *Simposio,* en aquel episodio en el que se le hace tarde para comer, así como al final del discurso de Alcibíades. Pero la descripción pone de manifiesto que Sócrates se encontraba simplemente en estos casos absorto pensando en algún problema que le inquietaba: este estado tiene poco en común con la pérdida de la conciencia ordinaria en la experiencia de existir al margen del tiempo. En lo que respecta a Platón, todo lo que puede decirse es que poseía, como el Eurípides que escribiera las *Bacanales,* ese poder de la imaginación poética y religiosa que podría incluirse dentro del significado del entusiasmo místico. Y además, hay signos de inmortalidad próximos a los estados de éxtasis y de trance. El *Simposio* y el *Fedro* confirman que Platón tuvo momentos de iluminación que le permitían examinar y penetrar en la vida de las cosas, muy parecidos a aquellos que inspiraron la oda de Wordsworth. Sin embargo, no hay nada que indique que Platón se encontrara siempre en el estado de éxtasis místico más de lo que Sócrates lo estuviera.

Por otra parte, hemos visto cómo el Sócrates agnóstico de la *Apología* y de los primeros diálogos se transforma misteriosamente en el *Fedón* y en el *Fedro* convirtiéndose en el portavoz del Platón ya converso. El filósofo perfecto recibe la inspiración de Apolo para ser el profeta de la inmortalidad y recibe la inspiración de las Ninfas para ser el poeta de Eros. Expone una teoría de la locura divina que constituye la contrapartida de la explicación materialista de Demócrito sobre la adivinación intuitiva, el genio poético y la «auténtica sabiduría»

del filósofo. En Platón, el alma que se libera del cuerpo es la inteligencia racional, movida por su propio deseo característico de recuperar la visión de la verdad antes de nacer. Y desde una perspectiva mundana este deseo tiene la apariciencia de la irracionalidad, porque implica un abandono de todos los intereses mundanos.

El siguiente punto que trataremos de probar será que ni la teoría de Demócrito ni la de Platón son invenciones originales. Los tres tipos que se reúnen en ambos —el profeta, el poeta y el sabio—, ya habían estado originariamente unidos en una única figura. Al examinar estas cuestiones encontraremos la razón última que nos permitirá explicar por qué los filósofos del período histórico comunicaban sus oráculos como si fuesen hombres investidos de una autoridad capaz de trascender la experiencia común.

6

El chamanismo

En el *Fedro*, las cuatro especies de locura divina se asocian a cuatro divinidades diferentes; pero en el *Cratilo* (405) se encuentran reunidas como atributos de Apolo y las Musas. Con respecto a su función profética Apolo es *Aplous* (=ἁπλους), el que dice la verdad. Como purificador del alma mediante las fumigaciones, lavados y aspersiones mánticos (καθαρτικός [kathartikós]) y del cuerpo mediante medicinas curativas (ἰατρικός [iatrikós]), se trata del dios que nos lava (ἀπολούων [apoloúon]) y nos libra (ἀπολύων [apolúon]) del mal. La explicación musical de su nombre viene claramente sugerida por las ideas pitagóricas, puesto que conecta la música con la astronomía e introduce la armonía de los cielos (πόλοι [póloi]). El dios hace que los cielos giren juntos (ἁ=ὁμοῦ, πολῶν) en armonía, como en una canción. Por último, el amor a la sabiduría se representa por la etimología de Musa a partir de μῶσθαι (môsthai) que significa «investigación y filosofía»[1]. Las otras etimologías de Letona y Artemis parece que también pertenecen al mismo complejo de ideas. Letona significa esa nobleza de disposición (τὸ ἥμερόν τε χαὶ λεῖον τοῦ ἤθους) que es característica del filósofo (*Rep.* 375). Artemis representa la castidad, el carácter sobrio y el conocimiento de la virtud.

Todas estas ideas son manifiestamente platónicas y pitagóricas: Apolo era el dios particular de los pitagóricos, y la Aca-

[1] Estrabón X, 3, 10: μουσικὴν ἐκάλεσεν ὁ Πλάτων, καὶ ἔτι πρότερον οἱ Πυθαγόρεοι, τὴν φιλοσοφιαν. *Rep.* 548 B: τῆς ἀληθινῆς Πούσῆς τῆς μετὰ λόγων και φιλοσφίας. *Filebo* 67 B: τῶν ἐν Πούση φιλοσόφω μεμαντευμένων λόγων.

demia estaba consagrada a las Musas y a su Regidor, cuyo nacimiento en Targelion se celebraba como la fiesta oficial del mismo Platón [2]. Todas juntas, las etimologías del *Cratilo* subrayan la relación de Apolo con el Sócrates del *Fedón*, el cual, cuando se encontraba en armonía con el dios de Delos, componía música y poesía en su honor y estaba inspirado con un poder mántico que le capacitaba para prever la felicidad que le esperaba cuando la muerte hubiese completado la purificación de su alma de los sentidos y los deseos corporales para recibir la revelación plena de la sabiduría en compañía de los dioses.

Pero lo que ahora nos preocupa son las evidencias que muestran que la unión del profeta, el poeta y el sabio en la misma persona no es un invento de Platón o de Pitágoras. Apolo era, por encima de todo, un dios, y su culto y mitos exhiben una cantidad sorprendente de atributos además de los que figuran en el complejo que acabamos de considerar. Estaremos más cerca de la tierra y de la historia si nos fijamos en la figura humana de Orfeo, el cual, igual que el dios Hiperbóreo, parece que llegó a Grecia desde el lejano Norte. Orfeo, como subraya Hermias [3], combinaba todas las formas de locura divina, en su calidad de fundador de los misterios, profeta, poeta e hijo de la Musa Calíope, además de instructor de Museo. Existen otras figuras emparentadas con esta y que están más o menos envueltas en una nube de leyenda sobrenatural. Bakis, inspirada por las Musas, purificaba y curaba a las mujeres de Esparta cuando sufrían ataques de locura, y predijo la invasión de Jerjes. Museo, de quien la familia de Ereusis descendiente de Eumolpo de Tracia decía que se trataba de uno de sus antepasados, hijo de una Ninfa o de una Musa o de Selene, era un reputado autor de una teogonía y de oráculos en verso. Onomácrito, a quien se representa por su capacidad de volar por el aire por el favor de Boreas. Abaris el hiperbóreo que viajaba por el mundo llevando su dardo (o volando sobre su dardo mágico por el aire) profetizó y libró a Esparta de una plaga. Aristeas de Proconeso, cuyo espíritu viajaba lejos del cuerpo, murió y volvió a la vida, y atendió a Apolo en Metaponto, transformado en un cuervo. Se le atribuyen varios poemas, incluida

[2] Wilamowitz, *Platón*, I, pág. 271.
[3] *Fedro*, 244 A (pág. 88. 25 Couvreur; Kern, *Orph. Fr.* pág. 51).

una teogonía y su don profético se perpetuó en el laurel de bronce de Metaponto, del que surgía una voz que sumía en el éxtasis a los adivinos. Igual que los otros, está relacionado con los países del norte lejano. Otra vez en Tracia, encontramos la confusa leyenda de Salmoxis, quien se retiró, como Minos y Epiménides, a buscar la sabiduría inspirada en una cámara (¿carreta?) subterránea, o según otras versiones, era un dios a quien los Getas, que creían en la inmortalidad, enviaban periódicamente un mensajero lanzándolo al aire y atravesándolo con sus lanzas cuando caía. Los griegos del Helesponto revelaron a Herodoto que Salmoxis era el esclavo de Pitágoras en Samos. Más tarde se dijo de él que había sido un profeta inspirado que enseñó a los Getas e incluso a los druidas celtas a creer en la inmortalidad y que se había convertido en dios en una apoteosis [4].

En todas estas figuras míticas, semimíticas o legendarias encontramos algunos de los rasgos que ya hemos visto combinados en Epiménides [5]. Podemos recordar la observación de Bouché-Leclercq según la cual lo que importa para la historia de la religión no es tanto si existió alguna vez un hombre llamado Orfeo o Epiménides, cuanto el hecho de que hay una serie de atributos que aparecen juntos en un tipo recurrente. Caeríamos en evemerismo si supusiéramos que tal tipo se originó por la cristalización de un número de atributos separados alrededor de un solo personaje histórico. Más bien debemos considerarlos como constituyentes de una función universal, como la del sacerdote o el rey, que pueden estar encarnados en un grupo de individuos y transmitirse por medio de una sucesión. Para aclarar la función que ahora estamos tratando debemos seguir la indicación que apunta al extremo norte del mundo mediterráneo.

Más allá del horizonte de los antiguos griegos existen abundantes testimonios de la combinación del profeta-poeta-sabio y de la creencia subsecuente de que toda sabiduría excepcional es la prerrogativa de personas mánticas que están en contacto

[4]. Hipol. *Refut.* I, 2. Las referencias a todas las leyendas que se acaban de contar se encuentran en Bouché-Leclercq, *Divination,* II, págs. 95 y ss.

[5] Pág. 98.

con el otro mundo de los dioses o espíritus. Nos estamos ocupando de una cierta fase del desarrollo social que exhibe un carácter constante, aunque puede aparecer en diferentes épocas en cada país. Más en concreto, esta fase se ha descrito como la que abarca las edades heroica y post-heroica, una fase en la que la literatura ha alcanzado un grado considerable de desarrollo, aunque todavía se transmite oralmente o está confinada a una clase letrada muy limitada.

«Se recordará que los Tracios marcharon con los Teutones al norte y con los Celtas al oeste. Es tentador suponer que pueden haber formado una cadena en los tiempos antiguos entre los sistemas mánticos de la porción sur de *Eurasia,* de la misma forma que el culto de Odín de la religión noruega prueba la existencia de una antigua unión entre la mántica teutona y celta por un lado y el chamanismo del norte de Asia por otro.» [6]

Siguiendo esta sugerencia y empezando por el oeste, encontramos entre los antiguos galos este tipo de personas mánticas, que incluyen a los «bardos» (poetas), videntes (*vates,* μάντεις [mánteis]) y druidas. La dificultad que experimentaron los escritores romanos para distinguir claramente sus funciones puede ser un signo de que los tres tipos estaban todavía, como era de esperar, más unidos, debido a sus comunes poderes mánticos, que los tipos correspondientes en la sociedad griega y romana. Los bardos eran poetas y cantores que celebraban las hazañas épicas de hombres famosos. Los videntes practicaban el augurio y predecían el futuro a partir de los signos de los sacrificios. Superiores a ambos eran los druidas, de los que se decía que pasaban por un largo aprendizaje en filosofía natural, teología y conocimiento de la antigüedad. De acuerdo con Estrabón, también ejercían las funciones judiciales. No formaban una casta, pero algunos eran de noble cuna, como Divitiaco, el amigo de Cicerón, un druida que aseguraba

[6] N. Keshaw Chadwick. *Poetry and Prophecy,* Cambridge, 1942, pág. 12. En este breve libro, Mrs. Chadwick ha reunido una gran cantidad de testimonios recogidos y discutidos por Mr. Chadwick y ella misma en los tres volúmenes de *The Growth of Literature,* Cambridge, 1932. Debo la mayoría de los testimonios que se ofrecen en este capítulo a su valiosa colección que merece la atención seria de todos los estudiantes de literatura.

conocer la filosofía natural y tener la capacidad de adivinar el futuro [7]. En Irlanda, la persona que corresponde al druida es el *fili,* el cual «originariamente debió ser un vidente, pero ya en las primeras épocas de la historia se convirtió en un estudioso y en un intelectual (profesional), versado en la poesía culta. El cristianismo impidió el progreso de la filosofía nativa; pero hay pruebas suficientes como para afirmar que, lo mismo que la galesa, era esencialmente mántica» (G. L. III, 191). En Gales, el término *Awenithion* denotaba personas que profetizaban en estado de locura o frenesí, siendo *awen* el espíritu profético o poético en un hombre. La profecía y la poesía, de hecho, no se distinguían, al ser ambas dones de *awen,* como lo eran de las Musas en Grecia. Al igual que las Musas, *awen* también suministraba conocimiento.

«En todas las lenguas antiguas del norte de Europa, las ideas de poesía, elocuencia, conocimiento (especialmente sobre la antigüedad) y profecía están íntimamente unidas... La sabiduría gnómica, la mántica y el conocimiento místico de varios tipos pertenecen al mismo tipo de actividades... Los poemas de Hesíodo... abarcaban una serie de intereses casi igual.

»La literatura celta contiene mucha información sobre el aspecto más técnico de la mántica, los signos por los que se reconoce al joven sabio cuando todavía es un niño, la preparación y educación del vidente, su regla de vida y su ropa y accesorios profesionales, su aprendizaje ascético y la preparación para su profesión. Todavía son más importantes los relatos que hablan de sus experiencias espirituales posteriores: sus viajes por el mundo del espíritu, las distintas etapas por las que atraviesa su espíritu hasta alcanzar la visión de lo divino. También resultan ser muy interesantes las explicaciones, con frecuencia oscuras y fragmentarias, aunque extrañamente consistentes, de la técnica del vidente para alcanzar la condición de inspirado. Se habla de un período preliminar de aislamiento, la comida y bebida estimulantes, la necesidad de no distraerse y la ayuda que le prestan sus compañeros. Estos y todos los otros elementos del proceso y experiencia mánticos se describen con

[7] Cic. *de Div.* I, 90. Las otras fuentes principales son Estrabón, IV, 4, 4; Diod. V, 31; César, *B. G.* VI, 13 y ss.; Amm. Marc. XX, 9, 8.

una riqueza tal de términos técnicos que prueban que entre los primeros celtas la inculcación de la inspiración poética y todo el arte mántico se desarrolló mucho más que en cualquier otra parte.

»La figura más interesante en la tradición mántica noruega es la del dios Odín. El es *fjolkunnigr,* «extremadamente conocedor», implicando el conocimiento sobrenatural, y tiene el poder de cambiar de forma. Es el *thulr* de los dioses, el poeta y vidente inspirado, así como el que otorga la inspiración poética y la sabiduría mántica.» [8]

Odín es el «Altísimo» al que se refiere el principio de la segunda parte del *Hávamál* noruego: «Es hora de cantar en el sitial del profeta *(thulr),* en la fuente del Destino. Vi y callé, vi y medité; escuché el discurso de los hombres. Oí hablar de runas; tampoco se guardó silencio sobre su interpretación en la Sala del Altísimo. En la sala del Altísimo escuché palabras como éstas.» A esto le siguen preceptos, asuntos místicos y una lista de palabras mágicas. Odín es el que habla y la totalidad del poema es una revelación que proviene de él. El entorno es un santuario. (G. L. I, 618.)

Podemos comparar el *Gylfaginning* (visión mántica o en éxtasis de Gylfi) con lo anterior. Se trata de la primera parte del Edda en prosa, escrito por el político y estudioso islandés Snorri Sturluson, muerto en 1241. Un rey llamado Gylfi hace su camino hasta Asgaroxr disfrazado. Entra en una habitación y ve allí tres «altos sitiales», ocupados por personas a las que pregunta cosas de cosmogonía y sobre las características y acciones de las deidades. Responden por extenso en lo que se puede considerar una exposición sistemática de la teología noruega. Al final, Gylfi escucha muchos ruidos a su alrededor y ve que la habitación ha desaparecido y que se encuentra solo y al descubierto.

«Al *Gylfaginning* le sigue el *Skaldskaparmál* o "Dicción de la poesía", y el *Háttatal* o "Lista de los Metros". Los *Edda,* en prosa en su totalidad, parecen haber sido ideados como un

[8] *Growth of Literature,* I, 636 y s.; *Poetry and Prophecy,* págs. 6, 10.

manual para el estudio de la poesía. Pero la cuestión que nos interesa ahora es hasta qué punto el *Gylfaginning* sigue los métodos de enseñanza tradicionales en los tiempos paganos. En cualquier caso, el parecido con la sesión de la *whare wananga* [9] (polinesia)... es notable.» (G. L. III, 902)

Mr. Chadwick concluye un breve examen de los testimonios griegos, celtas, teutones y noruegos, diciendo que:

«está claro que la función del vidente era prácticamente universal en la antigua Europa. Durante los siglos anteriores a Cristo, fue importante en el sur —en Tracia, Grecia y, sin duda, en Etruria. Durante la época romana y los años oscuros fue muy considerada en Europa central. Mucho antes de que concluyera el primer milenio había dejado una gran cantidad de leyendas entre los celtas y teutones que vivían en los márgenes extremos de Europa.

»Los elementos fundamentales de la función profética parecen ser los mismos en todas partes. En cualquier sitio el don de la poesía es inseparable de la inspiración divina. En todas partes la inspiración lleva consigo conocimiento —del pasado, en forma de historia y genealogía; o de lo que no sabemos del presente, comúnmente en forma de información científica, o del futuro, en forma de profecías en sentido estricto. Su conocimiento siempre se acompaña con música, vocal o instrumental. La música es en todas partes el medio de comunicación con los espíritus. Invariablemente encontramos que el poeta y vidente atribuye su inspiración al contacto con poderes sobrenaturales y cuando lanza sus profecías, su ánimo se ve exaltado y se aleja del que tiene en su existencia normal. Generalmente encontramos en todas partes un procedimiento reconocido por medio del cual se provoca el estado profético cuando se desea. Las elevadas pretensiones del poeta y vidente se admiten universalmente, y el mismo alcanza una posición social privilegiada donde quiera que se encuentre. Además de todo esto, encontramos un vocabulario común de términos técnicos que se remonta a los primeros tiempos.» (Poetry and Prophecy, pág. 14.)

[9] Ver pág. 124.

Si nos trasladamos hacia el este, encontramos que las prácticas reflejadas en las leyendas celtas, teutonas y noruegas todavía están vivas entre los pueblos del norte de Siberia. En efecto, a Odín se le ha descrito como «el divino *chamán* del panteón noruego», cuyas afinidades se encuentran en el norte de Asia. Los *chamanes* y *bakshas* de estas regiones tienen un especial interés para nosotros, porque se encargan de la poesía espiritual e intelectual, a diferencia de los poetas y recitadores de la poesía que sirve para el entretenimiento y las celebraciones. Así, constituyen la base de la poesía didáctica de Hesíodo más que de la épica de Homero.

Los *chamanes* [10] y *chamankas* (videntes femeninas) se encuentran entre los tártaros y otros pueblos de Siberia que no han adoptado el budismo, el Islam o el cristianismo; los *bakshas* entre los que han abrazado el Islam, por ejemplo, los kazaka y los turcomanes. Un investigador moderno dice de ellos que son «cantantes, poetas, músicos, adivinos, sacerdotes, médicos y guardianes de las tradiciones religiosas populares y de las antiguas leyendas». El *chamán* es el intermediario entre los miembros de la tribu y el mundo espiritual. Ofrece sus oraciones a los espíritus de los dieciséis cielos o a Erlik Khan, el oscuro soberano de la muerte en el Averno. Eleva el sacrificio tribal al más alto dios y conduce las almas de los muertos a su última morada en el reino de Erlik. Frecuentemente, realiza sus viajes espirituales montado o transformado en un pájaro, que quizá simbolice el alma comunal de la tribu. Sus manifestaciones toman la forma de una actuación improvisada, generalmente acompañada de tambores, canciones, bailes y algo de música. La danza es rápida y agotadora, pero está perfectamente controlada, aunque parece salvaje y desenfrenada. En un monólogo dramático, el *chamán* representa su viaje a los cielos o al Averno a lomos de un ganso o de un caballo en compañía de uno o más individuos. El viaje es largo y difícil. El *chamán,* en su calidad de *psychopompos,* alienta a sus compañeros hasta el final y vuelve solo, contento por estar de vuelta en este mundo. Toda la representación, canciones, danzas y actuación corre a cargo del *chamán*. Se emplean estimulantes. Antes de empe-

[10] La explicación que sigue sobre el *chamanismo* está tomada de *G. .L.* III, 192 y ss.

zar, un prolongado silencio de la audiencia le ayuda a concentrarse en los asuntos espirituales. En el sacrificio anual del caballo, desarrolla al máximo sus poderes, penetrando en el mayor número posible de cielos, hasta el decimosexto, donde se dirige al más alto dios, conoce si se acepta el sacrificio y recibe profecías sobre el clima y la cosecha, así como instrucciones para realizar el sacrificio. Al final se deja caer agotado y, después de un silencio, parece despertarse de un sueño. Otro tipo de drama religioso es el que representa su viaje al Averno llevando las almas de los muertos. Describe sus desplazamientos desde el sitio de la representación, pasando por encima de desfiladeros y montañas hasta llegar a un agujero que hay en el suelo, «las mandíbulas de la tierra», que conduce al Averno. Después de cruzar el mar, alcanza la morada de Erlik Khan, que recuerda a un monasterio budista, con grandes perros y un portero que recibe los regalos. Es admitido a una audiencia con el gran Khan, un típico déspota oriental. Hay alguna representación cómica del dios borracho, el cual, rendido por el vino y los regalos, da su bendición y revela el futuro. El *chamán* vuelve montado en su ganso. Entre los Yakutas, el festival de otoño dedicado al espíritu «oscuro» se celebra por la noche.

Es importante darse cuenta de que el *chamán* no ha degenerado en un vulgar médico-brujo u hombre-medicina. La vida intelectual de la comunidad está determinada casi en su totalidad por los *chamanes*. No constituyen una casta o clase separada; viven y trabajan como cualquiera, aunque son más dados a la soledad y tienen una mirada extraña en sus ojos que con frecuencia se aprecia claramente en las fotografías. Al contrario de los sacerdotes de comunidades más avanzadas, que son investidos de forma hereditaria por una autoridad central, el *chamán* carece de cualquier tipo de organización. Sus derechos se basan en la inspiración divina, probada por sus dones superiores tanto en el ámbito espiritual, como en el intelectual o artístico. La «llamada» tiene lugar normalmente en la adolescencia o en la primera juventud, y viene de un antepasado muerto, en forma de visión o sueño, o como resultado de una enfermedad. Tiene que ser capaz, gracias a una mente despierta y una buena memoria, de improvisar el libreto de su representación, sobre las líneas tradicionales que ya resultan familiares

a su audiencia, aunque con innovaciones en cada recital. Sobre su educación no contamos con muchos testimonios, pero en líneas generales son tradicionales, aprendidas en parte gracias a un período de instrucción especial con ellos. En su primer día como *chamán*, otro de más edad se dirige a él y le transmite información mántica y mitológica, al tiempo que le indica cómo debe comportarse en su nueva vocación. Sin embargo, en general se afirma que su conocimiento y poder provienen, no de sus propios esfuerzos ni de los de otros hombres, sino por inspiración. Este conocimiento revelado abarca la totalidad de la conciencia y experiencia humanas, el pasado, lo que se desconoce del presente y el futuro, incluyendo la información histórica y «científica». Castrén [11] recoge la siguiente afirmación de un *chamán:* «Dios ha ordenado que debo vagar por encima y por debajo de la tierra, y ha dispensado tal poder sobre mí que puedo confortar y consolar a los afligidos, así como entristecer a los que están demasiado alegres... Me llaman Kögel Khan y soy un *chamán* que conoce el futuro, el pasado y todo lo que ocurre en el presente por encima y por debajo de la tierra.» V. V. Radlov, un observador muy agudo y experimentado, afirma que la poesía y las sagas que tratan de los cielos, de la cosmogonía y de los asuntos sobrenaturales, la obtuvo en gran parte de los recitales de los *chamanes*. Las sagas tártaras representan al vidente como alguien que mantiene su prestigio gracias a su conocimiento de la filosofía o ciencia natural y su buena dicción poética. Se dice que el *chamán* yakuta posee un vocabulario poético de unas 12.000 palabras, frente a las 4.000 que se usan normalmente.

Más hacia el este, «por todo el Pacífico, las formas más ambiciosas e imaginativas de composición poética, al igual que los asuntos intelectuales, tienen su origen en el mundo espiritual y se manifiestan a través de videntes inspirados u otras personas dotadas del éxtasis divino» *(Poetry and Prophecy,* p. 25). En esta región los equivalentes del *chamán* son los *tohungas* de las Marquesas «los cuales vuelven a cantar las antiguas canciones y componen el ritual improvisado que encarna la vida intelectual y el registro oral, histórico y genealógico de su pueblo, el cual resulta ser un pueblo singularmente intelectual»;

[11] *Nordische Reisen u. Forschungen,* IV, 256.

las sacerdotisas de Pele, en Hawai, que afirman ser encarnaciones permanentes de la divinidad; los inspirados reyes-sacerdotes de Mangaia; los *arioi* de Tahití, un gremio altamente especializado que se encarga de la poesía dramática ritual que trata de la vida de los dioses y la cosmogonía; los sacerdotes videntes *(kaulas)* de las Marquesas; las videntes del norte de Borneo, cuyos cantos rituales hablan de espíritus que van y vienen entre el mundo de los mortales y el mundo espiritual, haciendo de emisarios de las videntes, y de las propias videntes que conducen las almas al país de los muertos.

Debemos resaltar otro punto. En el lugar en que se obtiene, gracias a la inspiración, todo ese conocimiento que supera la experiencia cotidiana del hombre normal, se constituye un cuerpo de sabiduría que es sagrado o «misterioso». Así ocurre con los *tohungas* de Polinesia, de los que leemos (G. L. III, 458):

«Para asegurar que la conservación y transmisión del aprendizaje oral tradicional se realiza en las mejores condiciones, han surgido ciertas instituciones en varios grupos de islas, conocidas como *whare*, como son la *whare wananga*, *whare kura*, etc. La palabra *whare* significa literalmente «casa»... En la práctica, la *whare* era como una escuela donde se aprendía la instrucción nativa. La palabra *wananga*... significa el conocimiento inspirado que forma parte de la experiencia espiritual o divina de una persona inspirada; pero, de hecho, todo conocimiento se considera *tabú* o, en cierta medida, sagrado por los polinesios en general. La unión del *tohunga* y su experiencia espiritual e intelectual es muy estrecha. En otras palabras, los polinesios no distinguen como nosotros entre el conocimiento y la experiencia secular y espiritual...

»La información más completa que poseemos se refiere a las *whare wananga* de los maoríes, cuyo aprendizaje oral tradicional tenía lugar en estos recintos a cargo de *tohungas* que parecen haber pertenecido a diversos órdenes. El aprendizaje en sí se guardaba con el máximo celo y secreto y se consideraba como sumamente *tabú*. Lo que se pretendía era transmitir el saber tradicional cambiándolo lo menos posible. Durante los cursos se sigue una gran ceremonia, mientras que a los alum-

nos se les trata de forma ritual y *tabú*... Estos alumnos han de pasar por una enseñanza preliminar en su propia tribu antes de entrar en la *whare wananga*. Los estudiantes se seleccionan entre los mozos jóvenes que han mostrado una disposición hacia el aprendizaje y se ha visto que son diestros contando relatos. Sólo los jóvenes pertenecientes a familias con un alto nivel social recibían por parte de los *tohungas* un conocimiento más alto que se consideraba propio de jefes y sacerdotes, especialmente el conocimiento religioso, la cosmogonía, la historia tradicional y otros asuntos de la antigüedad.»

El paralelismo que hay entre lo que acabamos de exponer y la forma de entender el conocimiento entre los pitagóricos no puede ser pasado por alto.

En la India, el complejo «profeta-poeta-sabio» está claramente ilustrado en la palabra *kavi*, «poeta», que también significa «vidente» —que se piensa que es su significado original— y en plural se refiere a «los sabios», «los doctos». Se trata del equivalente del *fili* irlandés y del *thulr* noruego. Cada uno de los himnos del Rgveda se atribuye a un vidente a quien se creía que le había sido revelado. A veces estos videntes son deidades o seres sobrenaturales. En muchos casos se recuerda el nombre o la familia del vidente. Existen testimonios de antiguas familias con poderes mánticos, como la griega *Iamidae*. Del *Mahābhārata* y los *Purānas* se dice que fueron compuestos por antiguos videntes, Vyāsa y otros. En el *Mahābhārata* mismo la inspiración se alcanza gracias al yoga, cuyo rasgo esencial es la concentración del pensamiento en algún objeto o idea (que, por otra parte, está asociado con la actividad mántica) que envuelve un poder mágico (G. L. II, 582, 607, 624). Los Brahmanes o *rishis* de la antigua India guardan un gran parecido con los druidas y videntes de la antigua Galia, según la descripción que de estos últimos nos ha dejado César, por su sistema educativo, la naturaleza de sus especulaciones, su vida recluida en el bosque y su dedicación a la literatura oral tradicional *(Poetry and Prophecy*, pág. 12). Aquí también podemos seguir el paso que va del vidente (brahman) al filósofo, puesto que la filosofía de los Upanishads tiene un origen mántico (G. L. III, 891).

Los Upanishads contienen pensamientos y debates sobre materias abstractas que interesaban a los intelectuales de la India, los príncipes y brahmanes, desde el siglo VIII al V a. C. Los sabios se ocupaban sobre todo de la concepción de *brahma*, un poder autoexistente que penetra y abarca todo el universo. Pero la palabra *brahma* significaba en su origen hechizo, plegaria, y más tarde, poder espiritual, con frecuencia contrastado con el *Ksatra*, el poder temporal del príncipe. La idea subyacente es que el poder del vidente, en abstracto, es la fuerza dominante en el mundo. Finalmente, el *brahma* impersonal se convierte en el Brahma personal, una nueva deidad suprema o creadora. El vidente es el intermediario entre el hombre y la deidad en un doble sentido: en el himno se dirige a la deidad para pedir por los hombres, aunque se encuentra bajo la inspiración de la deidad; en su calidad de revelador de la sabiduría, trae mensajes de los dioses a los hombres (G. L. III, 848 y ss.). Precisamente es así como Diótima describe las funciones del profeta y el sacerdote *(Simp.* 202 E).

Más o menos contemporáneos a la filosofía de los Upanishads son los profetas hebreos cuyas obras se han conservado, a partir de Amós en la primera mitad del siglo VIII, en adelante, y la primera poesía didáctica de Grecia. Se ha señalado que todas ellas son manifestaciones de fases paralelas de la cultura, en las primeras épocas post-heroicas, cuando se está empezando a usar la escritura con fines literarios [12]. El paralelismo es curiosamente estrecho entre Amós y Hesíodo. Ambos eran pastores que se encontraban apacentando sus rebaños cuando les vino la inspiración. «Yo no era un profeta», decía Amós a Amaziah, «y tampoco era el hijo de un profeta; no era más que un zagal y recogía los frutos del sicomoro: y el Señor me tomó cuando seguía a mi rebaño, y el Señor habló dentro de mí y me dijo: Ve y sé un profeta entre mi pueblo de Israel». No obstante, ni Amós ni Hesíodo eran unos ignorantes: ambos estaban versados en la sabiduría antigua. También hay un gran parecido a la hora de denunciar los males sociales (al contrario que los filósofos de la India). Esto no es algo accidental. Se ha sugerido que la apertura de los países mediterráneos al comercio y la consiguiente subida del nivel de vida, ocasionó simul-

[12] En *G. L.* II, 722 y ss.

táneamente en Grecia y Palestina las condiciones que condujeron a las revoluciones, dictaduras y a la cancelación de las deudas en la Grecia del siglo VII. Tanto Hesíodo como Amós condenan amargamente la violencia, injusticia y corrupción de las clases adineradas; ambos asocian la justicia con la deidad y están convencidos de que la injusticia conducirá al desastre. Por supuesto, existe una gran diferencia en cuanto a la actitud que mantienen ambos respecto a sus obras respectivas. Amós habla como si fuera directamente el instrumento de la voz del Señor, quien otras veces se le ha aparecido en forma de visiones. El origen mántico de la sabiduría de Hesíodo es más lejano; pero no hay razón para poner en duda que su descripción de la llamada que le vino por primera vez de las Musas mientras cuidaba sus ovejas bajo el Helicón representa una experiencia real. Se ha comparado al sueño de Caedmón recogido por Beda. Nadie había enseñado a cantar a Caedmón; no podía tocar el arpa, a menos que hubiera recibido el don de la poesía en un sueño. Así pues, mediante un examen de su mente y «rumiando» todo lo que había aprendido de escuchar a los monjes, fue capaz de transformar este conocimiento en una dulce canción [13]. De forma parecida, Hesíodo conservaba un registro de los mitos del origen del mundo, el nacimiento de los dioses, la batalla con los Titanes y también de la sabiduría gnómica extraída de la experiencia popular y de las tradiciones campesinas de los trabajos y los días. Cuando se encontraba rumiando todo este conocimiento durante los largos días que pasó en solitario en los montes, que han convertido a tantos pastores en músicos, poetas o profetas, llegó un momento en que las hijas de la Memoria, las Musas, le conminaron para que derramara sus pensamientos en el molde ya existente de la poesía épica de los aedos, los cuales, por la gracia de las Musas y de Apolo, habían cantado con la lira las glorias de los hombres antiguos. *(Teog.* 94.)

Esto nos recuerda a los aedos en Homero. Femio, como Caedmón, no había recibido ninguna enseñanza, pero el dios le había inspirado poniéndole en su corazón todos los modos

[13] Beda, *Eccles. Hist.* IV, 24: cuncta quae audiendo discere poterat rememoranda secum et quasi mundum animal rumiando in carmen dulcissimun convertebat *(cit. G. L.* I, 635 y ss.).

de la canción. Demódoco, instruido por la Musa, o incluso por Apolo, podía cantar todo lo que habían realizado y padecido los Aqueos en Troya «como si hubiera estado presente o hubiera oído el relato de otro». Estas frases que describen la inspiración nos resultan ya tan trilladas y convencionales que han perdido todo su significado vital. Pero existen todavía aedos que hacen las mismas afirmaciones que Caedmón, Demódoco o Hesíodo y realizan obras parecidas. Radlov nos ofrece la siguiente descripción de un aedo Kirghiz [14]:

«El procedimiento que emplea el aedo para realizar sus improvisaciones es exactamente igual que el de un pianista. Este último reúne en forma armoniosa diferentes escalas que conoce, con transiciones y motivos acordes con la inspiración del momento; esto mismo es lo que hace el aedo con los poemas épicos. Gracias a una extensa práctica en la composición, cuenta con series completas de «elementos de composición» que junta de forma conveniente de acuerdo al curso de lo que se está narrando. Tales «elementos de composición» consisten en cuadros de ciertas sucesos y situaciones, como el nacimiento de un héroe, su crecimiento, las glorias de las armas, la preparación para la batalla... características de personas y caballos... El arte del cantante consiste simplemente en acoplar estos componentes fijos con algún otro que requieran las circunstancias y comentarlos con líneas que se inventan para la ocasión... La cantidad de elementos con que cuente y la habilidad con que los combine son la medida del arte del aedo... Cuando pregunté a uno de los más diestros aedos que he oído si podía cantar esta o aquella canción, me respondió: «Puedo cantar cualquier canción, pues Dios ha puesto el don de la canción en mi corazón. Me pone la palabra en la lengua sin que yo tenga que buscarla. No he aprendido ninguna de mis canciones; todas brotan de mi interior». Y el hombre tenía razón. El aedo improvisado canta sin ninguna reflexión, simplemente a partir de su ser interior, sobre aquello que conoce, tan pronto como el incentivo para cantar le venga desde fuera, igual que las palabras fluyen en la lengua de un hablante sin que lleve a cabo intencionada y conscientemente las articulaciones necesarias para

[14] *Proben der Volkslitteratur der Türkischen Stämme,* V, 16 y ss., citado por Chadwick, *G. L.* III, 182.

producirlas, tan pronto como el curso de sus pensamientos requiere esta o aquella palabra. El aedo que es hábil puede cantar un día, o una semana, o un mes, igual que puede hablar y narrar todo el tiempo.»

El poder de este aedo Kirghiz de «cantar cualquier canción» es exactamente el mismo que ejercita Demódoco cuando Odiseo le pide «trasladarse» (μετάβηθι [metábethi]) al relato del caballo de Troya y promete que, si el aedo es capaz de contarlo debidamente, dirá a todos los hombres cómo le ha dotado el dios con una canción inspirada (θέσπιν ἀοιδήν [théspin aoidén]). Con este desafío, Demódoco «impelido por el dios, empezó y mostró la canción, tomándola donde dice cómo... etc.» [15]. La Musa o el mismo Apolo le han enseñado los «caminos» de la canción (οἴμας [oímas]), además de los «elementos de composición» de que habla Radlov, y toma la narrativa en cualquier punto y la continúa «en el debido orden» (κατὰ κόσμον, 489, κατὰ μοῖραν καταλεξῃς, 496), poniéndole el dios la palabra en la lengua sin que tenga que buscarla. Los príncipes, según Hesíodo, también deben su elocuencia a las Musas, las cuales derraman dulce rocío sobre sus lenguas, de forma que de sus labios fluyen melifluas palabras y son capaces de acabar una disputa con un discurso grato y persuasivo (*Teog.* 80, ss.). «Es un dicho antiguo que cuando un poeta se sienta en el trípode de las Musas no está en sus cabales sino que es como una fuente que da vía libre al agua que sigue fluyendo» (Platón, *Leyes,* 719 C).

La descripción de Radlov nos enseña más sobre la «rapsodia» de lo que se puede aprender a partir de las notas sobre ῥάπτειν ἀοιδήν que realizan estudiosos que piensan en Homero desde su mesa, editando sus cantos a base de tijeras y pegamento. También podemos ver en esta descripción que no se pueden trazar líneas claras que separen al poeta creativo original, del aedo que improvisa sobre temas tradicionales, del que recita, como Ion. Forman, tal como dice Sócrates, una cadena de transmisión de la fuerza magnética de la imaginación inspi-

[15] *Od.* VIII, 492 y ss. ὁ δ' ὁρμηθεις θεοῦ ἤρχετο, φαῖνε δ' ἀοιδήν, ἔνθεν ἑλὼν ὥς...

rada, desde su más remota fuente hasta la audiencia que simpatiza con los arrobamientos del rapsoda.

Los testimonios que hemos traído en este capítulo aclaran suficientemente la base que está detrás de la obra de Homero y de la poesía didáctica de Hesíodo, las cuales, en la medida en que nos limitemos a los documentos que se conservan de la literatura griega, pueden parecernos unos fenómenos milagrosos e inexplicables. Las distinciones entre el profeta, el poeta y el sabio desaparecen en la figura del *chamán* de Castrén, «que conoce el futuro, el pasado y todo lo que está ocurriendo en el presente, sobre y bajo la tierra». Pasado, presente y futuro le son revelados por igual al vidente Calcante y al poeta didáctico inspirado por las Musas de Hesíodo [16]. Si la inspiración profética puede revelar el pasado, el presente y el futuro, y la inspiración poética también, ambas tienen que ser el resultado de una única forma de experiencia, caracterizada por Platón como «locura» divina o inspirada. La experiencia se puede entender de dos formas. El paciente puede sentir que un poder sobrenatural le ha penetrado y ha tomado posesión de él: se ha vuelto ἔνθεος [éntheos], como la sacerdotisa Pítica o la Sibila. O puede sentir que su propia alma ha dejado su cuerpo en un estado de éxtasis y ha visitado el mundo de los espíritus. La representación ritual mimética del *chamán* pretende simbolizar y explicar a la audiencia este viaje al otro mundo. Si los métodos nos parecen muy crudos, eso no es razón para rechazar toda la representación como si se tratara de una impostura calculada, aunque podía quedar reducida a ese nivel si el profeta perdiera la fe en sus propios poderes. Donde esa fe permanece todavía viva, tenemos que reconocer el hecho de una experiencia espiritual comparable a la de los místicos medievales y contemporáneos. La comparación la lleva a cabo Mrs. Chadwick y añade algunas observaciones muy inteligentes sobre la posibilidad de malentendidos.

[16] *Il.* I, 69; Κὰλχας Θεστορίδης, οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος, ὅς ᾔδη τά τ'ἐσόμενα πρό τ'ἐόντα. Hesíodo, *Teog.* 31, 38 ἐνέπνευόαν δέ μ'ἀοιδήν θέσπιν ἵνα κλείοιμι τὰ τ'ἐσσόηενα πρό τ'ἐόντα... ἐιρεῦσαι τα τ'ἐόντα τα τ'εσσόμενα πρό τ'ἐόντα.

«Una de las mayores dificultades que uno tiene que intentar superar al leer los escritos de Santa Teresa y de los otros místicos medievales es la de entender bien lo que allí se nos está diciendo. El vocabulario es el nuestro, la dicción es familiar, pero el molde, las fórmulas literarias son ajenas al molde tradicional en el que se vierte el pensamiento secular moderno. Las palabras y fórmulas familiares son símbolos de ideas extrañas. ¡Cuánto más ocurrirá esto cuando buscamos la interpretación de un *chamán* Chuckchee! ¡Qué poco cualificados estamos para conocer el valor tradicional de una palabra o frase (valor que no tiene por qué coincidir con el lexicográfico), para interpretar la dicción figurativa tradicional, para saber cuándo un *chamán* quiere dar una interpretación a sus palabras distintas de la tradicional!... Como ejemplos podemos fijarnos en algunos libros de encantamientos corrientes entre los *bakshas* musulmanes que mencionan a los santones turcos que montan sobre leones, dragones, etc., a la vez que se atribuyen proezas similares a personajes notables del antiguo mundo musulmán. Pero está claro a partir de la literatura oral corriente entre los tártaros del Asia Central que hazañas idénticas se atribuyen allí a los héroes y heroínas en una forma que muestra que se deben entender como parte de las experiencias no positivas, sino espirituales de este pueblo. Como ejemplo típico de interpretación literal del simbolismo ritual por parte de los que ignoran su verdadero significado, podemos referirnos a la afirmación hecha acerca de un gran *chamán* mongol de la época de Jengis Khan, de quien se contaba que era capaz, entre otras cosas, de ascender al cielo sobre su caballo; lo cual es claramente una parte de un ritual *chamánico* del tipo del que representaba el *chamán* Buryat sobre su *ongon* o caballo de madera.» *(Poetry and Prophecy,* pág. 70).

Estas consideraciones nos deberían poner en guardía para no rebajar al rango de meros charlatanes milagreros o magos a figuras tales como Abaris, que vuela por el aire montado en su flecha, Aristeas, cuyo espíritu viajaba separado de su cuerpo, Salmoxis, Melampo y otros. Ni deberíamos admitir que la nube de prodigios legendarios que rodea a Orfeo, Epiménides o Protágoras les privara de la importancia que tienen para la historia de la religión y la filosofía. Si sólo se hubieran conservado las primeras líneas del poema de Parménides, se le habría consi-

derado un mago que se jactaba de haber viajado en el carro del sol más allá de los límites del día y la noche, o simplemente otra versión mística de Faetón.

Las Musas de Hesíodo anuncian que «a la vez que saben cómo contar muchas cosas ficticias que son parecidas a la verdad, pueden también, cuando quieren, declarar la verdad». Todo el mundo coincide en que este prefacio significa que los contenidos de la teogonía pretenden ser una revelación de la verdad sobre el pasado más remoto, no fragmentos plausibles inventados por el poeta. Pero suponer que las «cosas ficticias que son parecidas a la verdad» se refiere a la literatura épica de entretenimiento, es ya cuestionable. Se puede poner en duda [17] que los relatos de Homero se consideraran ficticios (ψεύδεα [pseúdea]) en la época de Hesíodo. Incluso en el siglo IV encontramos que Platón cita la *Odisea* para explicar la economía doméstica de los cíclopes y a la *Ilíada* para saber cómo surgió la tercera clase de constitución. En el último pasaje Platón añade que las líneas que cita «son tan verdaderas para la naturaleza como inspiradas. En efecto, puesto que los poetas cantan bajo un soplo divino, están entre los inspirados y así, con la ayuda de las Gracias y las Musas, captan con frecuencia la verdad de lo que ha ocurrido realmente» [18]. Sin duda, Platón habría permitido un margen más amplio a la imaginación de Homero (tal como la llamamos nosotros) de lo que Hesíodo hubiera tolerado. Pero sus palabras establecen de forma definitiva que la verdad histórica sobre el pasado lejano se revela a los poetas por inspiración, no meramente recogiendo la herencia de la tradición humana. Es significativo que la frase de Hesíodo «ficciones parecidas a la verdad» [19] se toma prestada

[17] Como lo hace Chadwick, *G. L.* I, 635 y ss.

[18] *Leyes*, 682 A: λέγει γὰρ δὴ ταῦτα τὰ ἔπη (*Il.* XX, 216 y ss.) καὶ ἐκεῖνα ἅ μερὶ τῶν Κυκλώπων εἴρηκε (Od. IX, 112 y ss.) κατὰ θεόν πως εἰρημένα καὶ κατὰ φύσιν, θεῶν γὰρ οὖν δὴ καὶ τὸ ποιητικὸν ἐνθεαστικὸν ὂν γένος ὑηνωδοῦν πολλῶν τῶν ἀλήθειαν γιγομένων ξύν τισι Χάρισι καὶ Πούσαις ἐφάπτεται ἑκάστοτι. Hermias, *in Phaedrum*, pág. 88. 17 (Couvreur), al citar este texto, lee ἐνθεαστικόν que algunos editores de las *Leyes* colocan entre paréntesis.

[19] Hes. *Teog.* 27: ἴδμεν Ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτυμοῖσιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ' ευτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι (*v.l.* μυθήσασθαι). Od. XIX, 203: ἴσκε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτυμοῖσιν ὁμοῖα; XIV, 124, ἄνδρες ἀλῆται ψεύδαντ', ονδ' ἐθελουσιν ἀληθέα μυθήσασθαι.

de la *Odisea,* donde se refiere al relato falso en el que Odiseo cuenta a Penélope que es un hijo de Deucalión y que ha cantado para su marido en Creta. Más aún, la segunda línea de Hesíodo, «sabemos cómo declarar la verdad cuando queremos», se basa en otro verso de la *Odisea* en el que Eumeo habla de los relatos falsos de los pordioseros vagabundos que «no quieren decir la verdad». El poeta épico que inserta estas falsedades en la totalidad de una narración se encuentra aún bajo la inspiración y, después de todo, es cierto que los hombres mienten. Homero podría haber dicho de su Musa lo mismo que dice Hesíodo y significaría con ello que aunque su relato incluye algunas cosas falsas contadas por sus personajes, el relato mismo es «la verdad de lo que realmente ocurrió» captada por la revelación intuitiva.

Cualquiera que fuese la posición de Homero, es indudable que los poetas que componían las teogonías y cosmogonías de la época postheroica —aquellos «teólogos» en los que Aristóteles reconocía a los precursores de los filósofos naturales— estarían todos de acuerdo en afirmar con Hesíodo que lo que estaban diciendo era la verdad revelada. Habrían comprendido lo que Amós quería decir cuando anunciaba sus profecías como «las palabras de Amós, el que estuvo entre los pastores de Tekoa, que *vio* sobre Israel» [20].

En los inicios de la literatura griega, ya había comenzado la diferenciación de la poesía en diversos tipos. En Homero la literatura de entretenimiento había avanzado desde la improvisación de los aedos hasta la forma plenamente épica. La literatura educativa, como la de Hesíodo, combina todavía elementos que, más tarde, seguirán sus propios caminos. Está el elemento gnómico, que continúa Teognis y la poesía política de Solón y Tirteo, y el conocimiento agrícola y astronómico, elaborado en las Geórgicas posteriores. La poesía de este tipo se basa obviamente en la experiencia ordinaria y en la sabiduría mundana, aunque la instrucción se realiza en un tono de autoridad superior. La cosmogonía y teogonía tienen una base di-

[20] Compárese con las palabras iniciales de Obadiah: «La *visión* de Obadiah: Así dijo el Señor»; y de Micah: «La palabra del Señor que vino a Micah... que *vio* sobre Samaria».

ferente. No es menos obvio que estos elementos no son el resultado de la observación inmediata. Albergan los mitos de la antigüedad, cuyos orígenes eran desconocidos al poeta que los transmitía. Conservan el carácter sagrado de la revelación religiosa. A partir del siglo sexto se vieron atacados por el racionalismo jonio, debido principalmente a motivos morales. Pese a eso, estas partes poco edificantes de las revelaciones (al igual que en otros casos) no se abandonaron, sino que se defendieron mediante una interpretación alegórica. Un poeta profundamente religioso como Esquilo era capaz de descubrir un significado profundamente moral incluso en los «hechos violentos» de Cronos y Zeus y en los amoríos del padre de los dioses y los hombres. El mismo Platón, al condenar estos mitos por ser poco convenientes para ser contados a los jóvenes irreflexivos que los interpretarían de forma literal, admite que podrían tener un significado alegórico que se revelaría en un misterio (*Rep.* 377-8). Esquilo y Platón acertaron al intuir que los mitos cosmogónicos no se deben tomar en su valor facial como si se tratara de un registro de hechos históricos en el plano humano. Incluso los filósofos milesios habían aprendido estos mitos en las rodillas de su madre. Es razonable suponer que, por muy libres de perjuicios que estuvieran en los últimos años de su vida, nunca despreciarían del todo el peso de la autoridad que tenía el magnífico lenguaje de los más grandes poetas.

7

El filósofo como sucesor del poeta-vidente

En el *Protágoras* de Platón, cuando Sócrates y su joven amigo visitan al gran sofista en la casa de su adinerado huésped y le preguntan por sus métodos de instrucción, Protágoras reconoce que es un sofista y una persona educada y añade que no intenta ocultar su sabiduría superior por temor a ser impopular. En los primeros tiempos, dice, los que poseían tal sabiduría consideraron que era prudente disfrazarla de varias formas: de poesía, en el caso de Homero, Hesíodo o Simónides; de ritos de iniciación y de revelación de los oráculos, en el caso de Orfeo o Museo; de gimnástica, como Ico de Tarento y Heródico en su tiempo; o de música, como Agatocles el ateniense y otros muchos. De nuevo, y en un contexto inesperado, encontramos la asociación de poesía y música, profecía y ritos y purificación médica que vimos en las etimologías de Apolo en el *Cratilo* [1], mientras que el método que usa Protágoras para educar a los hombres, impartiendo sabiduría, corresponde a la etimología de Musa, que viene de μῶσθαι, que quiere decir «investigación y filosofía». La conclusión que podemos extraer de ambos pasajes es que el sabio, sea llamado por su antiguo título de *sophistes* o por el término más modesto «amante de la sabiduría», todavía era reconocido en los siglos V y IV como uno de los tipos diferenciados que habían surgido del complejo profeta-poeta-sabio que se estudió en el último capítulo. Sus afinidades se han ignorado por los modernos historiadores de la filosofía que han estado obsesionados por el «conflicto» de-

[1] Véase pág. 114, arriba. Cf. Aristofanes, *Las Ranas,* 1030 y ss.

cimonónico entre la religión y la ciencia. Estos especialistas han asumido que el racionalismo ilustrado se opone necesariamente a las creencias y prácticas supersticiosas de una religión que ahora se considera obsoleta, o, en el caso de que algún filósofo muestre un interés obvio por la religión, entonces tiene que haber mantenido su religión y su ciencia en compartimentos separados por un muro lo suficientemente fuerte como para evitar que se junten y entren en conflicto. Pero cuando se ven frente a esa base previa que hemos intentado mostrar, al menos algunos de los primeros filósofos exhiben, con bastante claridad, una conciencia de su posición como sucesores del *chamán*. Como tales les consideraremos en este capítulo, antes de volver en el siguiente al aspecto complementario del filósofo como rival de las otras dos figuras, ahora separadas, del vidente y del poeta.

No es preciso detenerse mucho en el personaje de Pitágoras. Pertenece a ese pequeño grupo de hombres «divinos» cuyas figuras son legendarias nada más morirse o incluso antes. Al margen de la leyenda neopitagórica posterior, Aristóteles ya registra algunos milagros que se le atribuyen [2]. Debido a esta transfiguración que los eleva a la categoría de «divinos», contamos con muy pocos datos históricos sobre estos personajes, de los que nos gustaría saber más cosas. Lo importante es que, en comunidades con un alto grado de civilización, las leyendas de este tipo no surgen alrededor de gente insignificante o de meros charlatanes; o, si lo hacen, los charlatanes no se ganan el respeto de hombres como Aristóteles o Platón. El epíteto «divino (θεῖος [theîos]) tiene un significado bastante amplio. Puede entenderse de forma literal, como cuando se decía que Pitágoras o Platón eran hijos de un dios [3]. Dentro de la doctrina de la metempsicosis podría denotar la condición de un alma que después de haberse purificado estaba destinada a escapar de las reencarnaciones posteriores para disfrutar de la compañía de los dioses. Esto puede ser lo que se quería decir cuando se escribió «entre las criaturas racionales están los dio-

[2] En el *frag.* 191 (*Vors.* [5] I, pág. 96), Aristóteles parece haber hablado de Pitágoras como si fuera el sucesor de Epiménides, Aristeas, Hermótimo, Abaris y Ferécides.

[3] De acuerdo con Aristóteles, *loc. cit.* los Crotoniates llamaban realmente a Pitágoras el Apolo Hiperbóreo.

ses, los hombres y los seres como Pitágoras» (Aristóteles, *frag.* 192). Como mínimo, «divino» significaba «inspirado divinamente» y se aplicaba en este sentido al vidente y al poeta. En el fondo, la palabra reconoce la existencia de una clase de hombres cuya sabiduría no se adquiere a partir de la experiencia cotidiana que tiene lugar a la luz común del día, sino por un acceso a un mundo de dioses y espíritus o a una realidad situada fuera del alcance del tiempo, cualquiera que sea la forma en que esto se conciba. Al considerar el sistema de un filósofo «divino» es inútil hablar de ciencias que «sustituyen» a doctrinas religiosas o de la religión como un «injerto» que se añade a la filosofía. Ninguno de los grandes pensadores presocráticos de este tipo tiene dos visiones distintas del universo: una religiosa para los domingos y otra científica para los días de diario. Cada uno tiene una sola visión unitaria, que abarca todo lo que cree sobre la realidad, todo lo que considera que es sabiduría. En la tradición italiana, el impulso principal es religioso y moral, no meramente una curiosidad intelectual que podría conducir a aceptar cualquier conclusión sobre la naturaleza verdadera del mundo. Si estudias la Naturaleza para el bien de tu alma y para que te sirva de ayuda en el Camino de la Vida, tu sistema de la Naturaleza debe ser de los que te ayuden y no de los que destruyan tus más profundas esperanzas con un ateísmo materialista que niegue la existencia verdadera de un alma inmortal.

En este punto es preciso que superemos un escollo al que se enfrenta la mentalidad moderna, viendo la conexión que se da entre partes del pensamiento que hoy día están completamente separadas. Para nuestra forma de pensar, las matemáticas —aritmética, geometría, astronomía y música— no tienen nada que ver con la religión y la moral. A un matemático puro no se le exige que sea un moralista o religioso conspicuo: podemos pensar en varios ejemplos que mostrarían esta disociación. Pero la conexión resultaba evidente para Pitágoras, y después de él a Platón, en cuyo esquema educativo el camino de la sabiduría pasa por el estudio de las matemáticas puras y acaba en la visión del bien, el conocimiento que es la virtud. Es cierto que en las generaciones que siguieron a Pitágoras, los dos aspectos de su filosofía se separaron enseguida. Las comunidades más estrictas se adhirieron a la forma de vida pitagó-

rica, siguiendo ciertas normas de conducta, reglas de abstinencia y demás. Otros admiraban al fundador de la ciencia matemática, considerando que esta ciencia poseía un interés propio. El paso siguiente fue la separación de las matemáticas y la física. Los «números» que constituyen la realidad no se confundieron más con grupos de cosas tangibles, ni las figuras de la geometría con las superficies coloreadas de los cuerpos materiales.

Los números y las figuras se convirtieron en lo que nosotros denominamos «lo abstracto», y en la época de Platón estaba claro que las ciencias matemáticas puras son sistemas de verdades eternas que no contienen ninguna referencia a los cuerpos físicos que están en el espacio y en el tiempo, los cuales podrían entenderse como no existentes sin que afectara a su validez. Una vez que se llegó a esto, era difícil entender cómo los números podían ser los seres «naturales» o reales de las cosas físicas. En el sistema materialista de Leucipo y Demócrito, se sustituyen por partículas de cuerpos sólidos impenetrables, con lo que se pierde todo tipo de conexión con la religión y con las ideas morales. De esta manera estas corrientes divergentes de pensamiento siguieron su camino por separado; pero no es imposible seguir su pista hasta su origen común en el sistema originario de Pitágoras.

Sabemos que la escuela pitagórica no se limitaba a ser una sucesión de maestro y discípulos, como lo podemos encontrar en la tradición jonia, sino que se trataba de una fraternidad con algunos rasgos que la aproximan a las órdenes monásticas. Más aún, seguía el modelo de una sociedad de culto místico, cuya entrada se obtenía, no por pertenecer a una u otra familia, sino por medio de una iniciación, un privilegio buscado por una elección personal respondiendo a algún tipo de necesidad sentida personalmente. En el proceso de iniciación se podían distinguir dos fases: una purificación preliminar, que podía ser meramente ceremonial, para preparar al candidato para la fase siguiente, la revelación de los objetos de culto simbólicos y las representaciones rituales. Ser testigo de esto significaba asegurarse un «lote mejor» en el otro mundo. La revelación se acompañaba de algunas instrucciones sobre el significado de las cosas vistas y representadas. «Bienaventurado es el que ha visto

estas cosas; el no iniciado nunca tendrá una porción igual después de la muerte» *(Himno a Deméter,* 480).

Todo el proceso se basa a la creencia en la existencia de otro mundo, un mundo invisible de dioses y espíritus, donde el alma individual tendrá su sitio después de la muerte. La revelación es la única forma en que se puede acceder al conocimiento de este mundo; los iniciados afirman ser «los que saben» (οἱ ειδότες [hoi edidótes]), o «los sabios» (σοφοί [sophoí]). Entre los pitagóricos existía un noviciado, una fase de prueba antes de la admisión. La vida cotidiana de la orden estaba regida por reglas que incluían la abstinencia de ciertos tipos de comidas y vestidos. Y, al igual que en los cultos mistéricos, había una norma de secreto y una tradición según la cual todos los descubrimientos se debían atribuir al fundador, presumiblemente porque se concebían como desarrollos de su revelación original de la verdad.

En la primera parte del *Fedón,* y en muchos otros lugares, Platón ha desarrollado el significado más profundo que los pitagóricos ligaban a la idea de la purificación seguida por la revelación. Se trata de la liberación del alma, debido a su origen y naturaleza divina, de la cárcel del cuerpo mortal, una liberación parcial durante esta vida que se completará después de la muerte. Mientras se encuentra liberada, el conocimiento es la contemplación de la verdad, la verdad intelectual manifestada a través del orden divino del cielo o cosmos. Así pues, el pitagorismo era una filosofía, al tiempo que una religión. Filosóficamente, la verdad que se contempla es la naturaleza última de las cosas; religiosamente, es el conocimiento que capacita al hombre para avanzar hacia la perfección espiritual, asimilando su propia naturaleza al orden invisible del mundo.

«Un hombre cuyos pensamientos están fijos en la realidad verdadera no tiene tiempo para bajar su mirada a los asuntos de los hombres, para participar en sus luchas y para infectarse con sus celos y odios. Contempla un mundo con un orden permanente y armónico, en el que gobierna la razón y nada puede hacer ni sufrir mal alguno; y, lo mismo que el que imita y admira a un compañero, no puede dejar de amoldarse a su parecido. Así, el filósofo, en compañía constante del orden divino

del mundo, reproducirá ese orden en su alma y, en la medida de lo posible, se volverá como un dios.» *(Rep.* 500.)

Algunos críticos no han visto ninguna conexión entre esta concepción del conocimiento y la doctrina de la reencarnación, que, sin duda, fue enseñada por Pitágoras. Pero, como ya hemos visto, la teoría platónica de la *Anámnesis* nos ofrece el punto de unión, y ahora parece más probable que esta teoría tuviera sus orígenes en la tradición pitagórica anterior. Pitágoras era considerado como un profeta de la mántica de Apolo y el hierofante de una revelación sagrada. El contenido de la revelación lo constituyen las verdades intelectuales de las matemáticas, aprehendidas por la razón y no por la experiencia sensible cotidiana. El alma racional (τὸ λόγον ἔχον [tò lógon éjon]), en este sistema dualista, es el elemento divino e inmortal de nuestra naturaleza, opuesto a los sentidos y pasiones del cuerpo. El conocimiento que se obtiene en la contemplación se origina en ese otro mundo de dioses y espíritus que visita el alma cuando se separa del cuerpo al concentrarse en sus pensamientos, y todavía más cuando se ve libre gracias a la muerte, el alma caída vuelve a obtener así su divinidad: el hombre llega a ser como un dios, asimilando su naturaleza moral al orden armónico que revela el intelecto. En este punto, los aspectos matemáticos y religiosos de esta filosofía se encuentran en la idea central de la armonía. La armonía de la escala musical fue reducida por primera vez a razones matemáticas de la mano de Pitágoras. El descubrimiento trajo consigo la intuición de que «todo el Cielo (o el universo visible) es armonía y número»; una intuición cuya verificación iba a correr a cargo de las nuevas tendencias de la física, en una forma que Pitágoras no pudo ni siquiera concebir. La Filosofía, «la forma más elevada de la música», es tanto el descubrimiento de la verdad matemática como la forma de vida que armoniza el alma con la belleza y la bondad que implica el término «cosmos». Heráclito poseía un temperamento muy diferente del de Pitágoras, pero también afirma, a su modo, que es un profeta.

«Era un espíritu orgulloso y elevado por encima de los otros hombres, a los que miraba por encima, tal como aparece en su tratado, donde dice: "Conocer muchas cosas no enseña a tener inteligencia; si así fuera, habría enseñado a Hesíodo y

Pitágoras, a Jenófanes y Hecateo". Decía que cuando era joven no sabía nada, pero cuando se hizo adulto llegó a conocer todas las cosas. No fue discípulo de nadie, sino que aseguraba que había "investigado en él mismo" y había aprendido todas las cosas por sí mismo.» (*D. L.* IX, 1 y 5.)

De acuerdo con esto, era el único fiósofo notable a quien los posteriores compiladores de «sucesiones» no podían afiliar a ningún predecesor. Los fragmentos que nos han llegado de él justifican su pretensión de originalidad, y su estilo oracular explica en parte por qué nadie podía entenderle. Incluso se ha llegado a decir que no deseaba ser entendido por la multitud: «Dedicó su libro al templo de Artemis y según algunos lo hizo deliberadamente el más oscuro para que sólo los que fueran capaces accedieran a él y para que la familiaridad no engendrase desprecio... Teofrasto atribuye a su temperamento (o genio) melancólico el que algunas partes estén sin acabar y otras se encuentren en una extraña mezcla [4]».

La actitud de Heráclito hacia los contenidos de su tratado se expresa en los fragmentos iniciales:

«Escuchando no a mí, sino al *logos*, es sabio convenir que todas las cosas son una.

»Pero aunque este *logos* permanece para siempre, los hombres no lo entienden antes de oírlo ni cuando ya lo han oído. Pues, aunque todas las cosas ocurren según este *logos*, los hombres parecen inexpertos con ellas cuando experimentan con palabras y cosas como las que yo expongo, explicando cada cosa de acuerdo a su naturaleza y diciendo cómo es.»

Los hombres son «inexpertos con tales palabras»; esta frase la volvemos a encontrar en Aristófanes, cuando el coro de místicos, después de invocar a Iaccho, expulsa a los profanos: «Guarde cada uno silencio y que salga de nuestros límites el que sea inexperto en palabras como estas y no sea puro de co-

[4] D. L. IX, 6. Sin duda, el estilo del maestro fue imitado por aquellos seguidores de los que Teodoro en *Teeteto* 180 A, dice que: «Arrancan de su carcaj breves aforismos oraculares para hacerlos volar hacia ti».

razón» [5]. Aristófanes está parafraseando las palabras del hierofante de Eleusis cuando advierte a la asamblea que tienen que «entender el lenguaje» (φωνήν συνετοί [phonèn synetoí]) y tener las manos y el alma pura. Heráclito expone cómo son las cosas en sus *logos;* pero los hombres no entienden su significado, lo mismo que los no iniciados no pueden entender el significado de los símbolos místicos y del lenguaje ritual. Sus almas son «bárbaras»; no pueden entender ni siquiera el lenguaje de sus propios ojos y oídos (*frag.* 107=4 Byw.). Heráclito parece querer decir que los hombres pueden llegar a ser experimentados en la verdad, usando sus propios ojos para estudiar la Naturaleza o sus oídos para escuchar al *logos* de Heráclito; pero se mantienen ciegos y sordos para ambas cosas.

Cuando dice a sus lectores que no le escuchen a él, sino al *logos,* es evidente que «el *logos»* quiere decir algo más que «mi discurso»: significa más bien «la verdad» que expresa el discurso, una verdad que «permanece para siempre» como una realidad objetiva que gobierna todas las cosas que ocurren. El *logos* es, en efecto, algo más concreto que lo que sugieren nuestros términos modernos: todo el pensamiento y la inteligencia de los humanos es una parte del pensamiento (γνώμη [gnóme]) que guía todas las cosas, y este pensamiento mismo puede ser dicho como «fuego», una cosa móvil, viva y consciente [6]. El pensamiento o la verdad se expresa en la Naturaleza, pero «La Naturaleza ama ocultarse... con gran incredulidad por la que escapa del conocimiento» [7]. Los hombres podrían conocerla con sus ojos y oídos si sus almas pudieran entender el lenguaje de los sentidos; pero lo que ocurre es que no pueden entender «las cosas con las que se encuentran» o reconocerlas

[5] Heráclito, *frag.* 1 (2 Bywater): γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τόνδε ἀπείροισι ἐοίκασι πειρώμενοι καὶ ἔπεων καὶ ἔργων τοιούτων... Aristófanes, *Las Ranas,* 355: ὅστις ἄπειρος τοιῶνδε λογων χαὶ γνώμῃ μὴ χαθαρεύει. Entiendo ἔργα como «cosas» (igual que en Platón, *Fedón,* 100 A.) y no como «acciones».

[6] Compárese con el *frag.* 41 (19 Byw.): ἓν τὸ σοφόν ἐπίστασθαι γνώμην ᾗ κυβερνᾶται παντα διά πὰντων; y 64 (28 Byw.): τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεγαρνός. Cleantes imita ambos fragmentos en su *Himno a Zeus,* 10: πυρόεντα ἀειζώοντα κεραυνόν... ᾧ σὺ κατευθύνεις κοινον λόγον, ὅς διὰ πὰντων φοιτὰ y 34: δὸς δὲ κυρῆσαι γνώμης, ᾗ πισυνὸς σὺ Δὶκης μέτα πὰντα κυβερνᾶς.

[7] *Frags.* 10 y 116 Byw. (123 y 86), combinados por H. Gomperz.

cuando están explicadas, ya que «los hombres sin entendimiento son como los sordos» (*frags.* 3-5 Byw.=34, 4, 17). El fallo no está en los sentidos, sino en carecer de inteligencia para interpretar su mensaje. Heráclito también habla crípticamente, como la Naturaleza y como «el Rey que tiene el oráculo en Delfos, que no dice ni oculta su significado, sino que lo indica» (*frag.* 11 Byw.=93) y, tal como dice Sófocles, «insinúa a los sabios oráculos profundos, pero a los insensatos sólo les enseña algo trivial» [8]. Varios fragmentos apuntan a la intención deliberada de Heráclito de confundir a los burros que prefieren la paja al oro, pero probablemente también él pensó que la verdad era realmente enigmática al consistir en lo que para la lógica de su época eran contradicciones. Estas son reproducidas fielmente en su discurso, de forma que posteriormente se supuso que había negado el principio de no contradicción.

Heráclito, pues, afirmaba ser el profeta de una sabiduría o conocimiento que había descubierto él mismo en su interior y que expresaba la única verdad sobre el mundo. Como autodidacta, atacó a todos sus predecesores y contemporáneos —lo mismo poetas que filósofos— acusándoles por «el aprendizaje de muchas cosas» (πολυμαθίη [polymathíe]).

«El mucho aprendizaje no enseña el verdadero conocimiento, pues si así fuera, se lo habría enseñado a Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo» (*frag.* 40=16 Byw.).

«La gente piensa que Hesíodo sabía muchas cosas, cuando no conocía el día y la noche, pues son uno» (*frag.* 57=35 Byw.) [9].

«"Amantes de la sabiduría" tienen que saber muchas cosas en verdad» (*frag.* 34=49 Byw.). En este último fragmento Bywater y Diels deben estar en lo cierto, al considerar la palabra «filósofos» como parte de la cita, que no tiene sentido sin ella. En un sentido amplio, podría describir la curiosidad

[8] Sófocles, *frag.* 771. (Pearson): σοφοῖς μὲν αἰνικτῆρα θεσφάτων ἀεί, σκαιοῖς δὲ φαῦλον κἂν βραχεῖ διδάσκαλον.

[9] En las teogonías la oscuridad existe antes de que aparezca la luz o el día. Heráclito niega que cualquier opuesto pueda existir sin su opuesto.

que lleva a Solón o a Hecateo a viajar y a ver el mundo (Herod. I, 30). O bien Burnet puede tener razón al aceptar que Pitágoras fue el primero que los llamó «amantes de la sabiduría», en vez de afirmar que eran sabios. En cualquier caso, el fragmento tiene que ser una condena de aquellos que van por el mundo recogiendo información y que confunden esto con la búsqueda de la sabiduría, pues el «conocimiento de muchas cosas» siempre se opone, según Heráclito, al conocimiento de la única cosa que es la sabiduría que poseía él mismo. Pitágoras también está de acuerdo con esta condena: «practicó la investigación» (ἱστορίη [historíe]) por encima de cualquier hombre», pero la «sabiduría» que pudo ver en los escritos de otros era sólo «un conocimiento de muchas cosas, una impostura» (πολυμαθίην, κακοτεχνίην, *frag. 129*=17 Byw.). Las palabras de la conclusión sugieren una alusión a una línea del *Margites* homérico que describe a un esclavo «que sabía muchas artes y ninguna bien». La línea se cita en [Platón] *Alcib.* II, 147 a, refiriéndose a un hombre que posee un «conocimiento de muchas cosas y muchas técnicas» (πὴν χαλουμένην πολυμαθίαν τε χαὶ πολυτεχνίαν), pero carece de la única parte del conocimiento que constituye la sabiduría. Sócrates explica que Homero escribía «enigmáticamente» y donde pone «y ninguna la conocía bien», lo que realmente quiere decir es que era «malo para él conocer muchas cosas» (κακὸν τὸ πολλὰ εἰδέναι). El mismo contraste aparece en otra línea que se atribuye al *Margites:* «el zorro sabe muchas cosas, pero el erizo sólo una muy importante» [10]. En todos estos lugares el «conocimiento de muchas cosas» tiene un sentido peyorativo. Al condenarlo, Heráclito condena toda la ἱστορίη, un término que abarca tanto las especulaciones de los filósofos físicos como la información recogida por viajeros e historiadores. Entre los poetas, Homero, Hesíodo, Arquíloco y Jenófanes son rechazados explícitamente, y de la humanidad se dice que carece de inteligencia y penetración, ya que siguen a los poetas y aceptan como guía a la multitud, sin saber que los malos son muchos y los buenos pocos (*frag. 104*=111 Byw.). El fragmento 14 Byw. (*Vors.* [5] I, pág. 149, 1. 36) que se conserva en Polibio, habla de aquellos que «traen a testigos poco fiables para confirmar cosas dudo-

[10] Arquíloco, *frag.* 118 (103 Diehl): πόλλ' οἶδ' αλώπηξ, αλλ' εχῖνος ἓν μέγα Cf. Esquilo, *frag.* 390 N[2]: ὁ χρήσιμ' εἰδώς, ούχ ὁ πόλλ' εἰδὼς σοφός.

sas» y el contexto hace referencia a los poetas y mitógrafos. «Los ojos son mejores testigos que los oídos» (*frag.* 101a=15 Byw.). Heráclito afirmaba haber usado sus propios sentidos e inteligencia, en vez de seguir las teogonías y cosmogonías poéticas o escuchar a los hombres que confunden «el aprender muchas cosas» con la sabiduría. Su propia sabiduría viene de sí mismo. Se trata de una sabiduría inspirada, como la de Píndaro: «Tengo muchos dardos en mi aljaba; poseen una voz que habla a los hombres que pueden entender (φωνᾶντα συνετοῖσι [phonânta synetoîsi]), pero para la multitud requieren intérpretes. Sabio es el que conoce muchas cosas por un genio innato (φυᾷ [phyâ]); aquellos que han aprendido de otros son como cuervos que graznan en vano frente al ave divina de Zeus (*Ol.* II, 83). Se trata de la misma afirmación que hizo el aedo Fremio: "Soy autodidacta; un dios ha implantado (ἐνέφυσιν) en mi corazón todas las formas de la canción". Por tanto, Heráclito encontró la sabiduría gracias a una búsqueda en sí mismo»; pero, por otra parte, esta sabiduría no consiste en las opiniones privadas de Heráclito, sino que «es común a todos». «Es necesario seguir a lo común (τῷ ξυνῷ = τὸ ξὺν νόῳ), pero, aunque el *logos* es común, la mayoría vive como si tuvieran una sabiduría privada suya» (*frag.* 2=92 Byw.). Otros fragmentos que tienen el mismo propósito enseñan que la única sabiduría sería accesible a todos sólo si se despertaran y salieran de su sueño privado y dejaran de escuchar la pretendida sabiduría de los poetas y filósofos. Dejémosles mirar a la Naturaleza con los ojos abiertos por el entendimiento y la encontrarán allí. El propio Heráclito es sabio; ha visto la verdad y la ha reproducido en su *logos.* Pero este *logos,* como la verdad misma, es críptico, sólo se puede expresar en contradicciones aparentes que confudirán a los insensatos. Es en este sentido en el que Heráclito pretende poseer una inspiración única que anula a todos los poetas, profetas y sabios del pasado o de su propia época [11]. Heráclito escribió en prosa, aunque su lengua-

[11] Muchos son los que han intentado hacer de Heráclito un místico en sentido religioso, influido por, o al menos simpatizante de, las doctrinas órficas o pitagóricas sobre la inmortalidad y todo lo que esto implica. Los partidarios de esta idea han procurado encontrar algún testimonio entre los fragmentos que se conservan de Heráclito, que sirviera para apoyar esta suposición; pero si examinamos lo poco que han podido encontrar, veremos que, o bien contradice sus tesis, o no prueba nada en absoluto. La totalidad

je era altamente poético. El habría rechazado figurar como el sucesor de Hesíodo y otros autores de teogonías y cosmogonías poéticas. Más aún, la forma narrativa no era adecuada para la verdad que tenía que declarar. El mundo es un «fuego que está siempre vivo (y siempre está pereciendo)», que sufre eternamente un proceso de transformación. No hay una cosmogonía ni una historia de un cosmos que surja a partir de una condición primitiva más simple.

Si Heráclito era el profeta de un *logos* que sólo se podía expresar en contradicciones aparentes, su gran contemporáneo, Parménides, era el profeta de una lógica que no toleraba ninguna sombra de contradicción. Los dos afirmaban decir la verdad por inspiración directa; pero, mientras que Heráclito encontraba su verdad ejemplificada en cualquier parte del mundo visible del cambio con su eterna lucha de fuerzas opuestas, Parménides rechaza el testimonio de los sentidos y lo considera engañoso. La inteligencia (νόος), en la que deposita toda su confianza, es la facultad de la razón, que argumenta paso a paso y deduce conclusiones seguras a partir de axiomas incuestionables. Se ha dicho que aprendió de los pitagóricos y, aunque se separó de su escuela, su influencia permanece viva en él, ya que el método que inaugura en la filosofía es el método de la geometría. Se trata del primer filósofo que ofrece pruebas lógicas rígidas en vez de exponer su doctrina de forma dogmá-

de su sistema de pensamiento contradice la concepción del alma individual como una sustancia persistente e indestructible, no existe tal cosa en la Naturaleza. La doctrina pitagórica de los opuestos que contempla al uno como bueno y al otro como malo, y a la armonía cómo el fin pacífico de la lucha, es negada una y otra vez: no se puede tener un opuesto sin el otro y la armonía *es* una lucha de tensiones opuestas. Platón percibe la diferencia entre la armonía de Heráclito y la de los pitagóricos, cuando hace sugerir suavemente a Erixímaco que la reconciliación de los opuestos en paz y amor era «a lo que quizás se refería Heráclito, aunque lo que realmente dijo no es satisfactorio». Dice que el Uno, siendo discordante consigo mismo, se reúne consigo mismo» como la *armonía* del arco o la lira. Pero es completamente ilógico decir que una armonía *es* una discordancia. Lo que ha querido deber decir es que las cosas que primero estaban en discordancia, se reunieron después en acuerdo y concordia (*Simposio* 187). Pero, como muy bien sabía Platón, esto es precisamente lo que Heráclito *no* quería decir. Su temperamento, orgulloso y despectivo, es lo más opuesto a la humildad de la mística religiosa. También se podría intentar probar que Nietzsche era, en el fondo, un cuáquero.

tica. Sus premisas no se deducen de la observación, pues el mundo natural es el ámbito de las falsas apariencias. Su pensamiento es metafísico; se ocupa de los conceptos abstractos del ser y la unidad. El método es *a priori* y las conclusiones contradicen todas las experiencias sensibles. Al mismo tiempo, cree estar revelando el único ser que existe realmente, una realidad que ocupa el espacio.

Lo que nos interesa especialmente es la confesión inicial de Parménides donde dice que todo el poema es una revelación que le hizo una diosa. Cualquiera que sea la forma en que la tradición le haya llegado, su viaje por los cielos recuerda el viaje de la representación ritual del *chamán*. Viaja montado en un carro, ayudado por las hijas del Sol, en el camino de la divinidad [12] que conduce al hombre que conoce (εἰδότα φῶτα [eidóta phôta]) «tan lejos como desee el corazón» y «lejos del camino trillado de los hombres». Más allá de las puertas del Día y la Noche (que pueden simbolizar el par primario de opuestos en el engañoso mundo de las apariencias), encuentra a la diosa que le promete instruirle en todas las cosas, en el «corazón inamovible de la verdad bien redonda». Todo el resto del poema contiene la revelación dictada por la diosa. Hay un contraste significativo, tanto en la forma como en el contenido, entre las dos partes del poema.

La Vía de la Verdad es metafísica. A Parménides se le dice que no confíe en los ojos ni en los oídos, sino que juzgue por la razón (λόγῳ) y aparte su pensamiento (νοήμα) de la vía de investigación que admite la realidad de la generación, el perecer y el cambio. Tiene que ver con su inteligencia (νόῳ) las cosas que se le presentan de forma segura, aunque lejana (de los sentidos) [13]. Éstas cosas son propiedades necesarias de un Ser Uno, deducidas formalmente en una serie de demostraciones

[12] La lectura de Sexto fue δαίμονος (masc.), como prueba su contexto y significa claramente el Sol. La alteración δαίμονες es gratuita. No estoy de acuerdo con la lectura κατὰ πάντ' ἄστη. La de Bergk κατὰ πᾶν πάντῃ, «sobre todas las cosas, en todas partes» o «sobre el Todo», explicaría las corrupciones de los manuscritos. La mala lectura κατὰ πάντ' ἄντη, daría lugar a πάντ'ἄτη y πάντα τῇ. Cf. *frag.* 1, línea 32. διὰ πάντὸς πάντα περῶντα y 4, línea 3, πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον.

[13] *Frag.* 4: λεῦσσε δ' ὅμος ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως.

muy concentradas a partir de las concepciones abstractas del Ser y la Unidad. El método, como ya hemos señalado, se deriva obviamente de la geometría, la única ciencia existente que contaba con un método; y las propiedades deducidas son geométricas. El Ser Uno es un sólido geométrico que ocupa la totalidad del espacio, tiene la forma perfecta de la esfera y está lleno de un «ser» continuo, uniforme y homogéneo. [14]

La segunda parte, la Vía de la Apariencia, abandona el método de la deducción lógica: la diosa aquí «pone fin al razonamiento digno de confianza y al pensamiento (πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα) sobre la verdad» (8. 50). El «cosmos engañoso de las palabras» que describen lo que les parece a los mortales es una cosmogonía con el tradicional estilo dogmático narrativo. La primera parte ha aportado una explicación racional de la realidad última que en cualquier otro sistema ocuparía el papel de el estado de cosas inicial (ἀρχή) o punto de partida para la generación del mundo ordenado tal como lo perciben nuestros sentidos. El primer paso es llenar la esfera geométrica con los opuestos (pitagóricos), la Luz y la Noche, igual que en las cosmogonías míticas la creación empieza con la aparición de la luz en la oscuridad. Si este paso se pudiera dar legítimamente, pasaríamos ahora del «ser» construido por el puro pensamiento al mundo de la experiencia sensible y todo el proceso cosmogónico podría seguir plácidamente sobre las líneas tradicionales. Pero con una sinceridad y agudeza sorprendentes, Parménides declara que el paso es ilegítimo. La lucha de fuerzas opuestas en el orden temporal, al implicar pluralidad y movimiento, cambio y devenir, contradice los atributos del Ser Uno, pues lo que es, no puede devenir, y lo que es uno, no puede ser muchos. El ser «inmortal e imperecedero» que los primeros filósofos atribuían a la sustancia original del mundo es visto ahora como un ser intemporal: «nunca fue, ni será, sino que es ahora todo a la vez». Ningún otro ser podría surgir de él en un momento del tiempo: ¿por qué «antes y no después»? La cosmogonía no puede ser más que un relato falso, un mito. La Musa de Parménides deja en este punto su facultad de «declarar la verdad» y comienza a ejercer su otra facultad de contar

[14] Los contenidos de la Vía de la Verdad se discuten en F. M. Cornford, *Plato and Parmenides,* capítulo II.

«relatos falsos que son plausibles» [15]. Esto trae consigo la condena de todas las cosmogonías, poéticas o filosóficas.

¿Quién es esta diosa que entrega su revelación a Parménides? Proclo da a entender que se refería a «la ninfa Hypsipyle», aludiendo, sin duda, a las altas puertas del Día y la Noche, más allá de las cuales se reúne con él [16]. Pero, en esencia, se trata incuestionablemente de la diosa de la Razón, una proyección de la facultad que se ejercita en el razonamiento matemático cuando se deducen ciertas conclusiones a partir de principios autoevidentes. Se ha dicho que Parménides fue enseñado por pitagóricos que tuvieron que ser los discípulos y compañeros inmediatos del mismo Pitágoras. Hace una afirmación que ya está presente en la visión del mundo y de la naturaleza humana de Pitágoras: el alma inmortal, que puede existir separada del cuerpo y visitar el otro mundo, es el alma racional (λόγον ἔχον), opuesta a los sentidos y pasiones que residen en el cuerpo mortal; y la realidad que discierne cuando deja atrás los sentidos es el mundo del número y la figura, los objetos y verdades de las matemáticas. La originalidad de Parménides está en haber visto que existe un abismo que no se puede superar entre el reino de lo intemporal, la verdad metafísica, y la mezcla sin sentido de cualidades cambiantes que los sentidos y las opiniones de los mortales que se basan en los sentidos confunden con realidades. A partir de aquí el elemento inmortal y divino en el hombre ya no es un mero espíritu que, cuando abandona el cuerpo dormido, conversa con los dioses en sueños proféticos y discierne el curso del pasado, del presente y del futuro; se ha convertido en la facultad que piensa y da una explicación racional de la realidad metafísica que se sitúa más allá de los límites del tiempo y del cambio. Sin embargo, Parménides sigue siendo un profeta, puesto que todo su discurso le ha sido revelado por inspiración. En otras palabras, tiene en común con Heráclito el pensar que su discurso es, no sólo lo que dice y cree, sino la verdad.

[15] 8. 60: τον σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω. Cf. Jenófanes, 35: ταυτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισιν Hesíodo, *Teogonía*, 27 (Musas): ἴδμεν Ψεύδεα πολλά λεγειν ἐτύμοιισιν δμοια.

[16] Proclo. *Parménides*, 640, 38. Es difícil creer que Proclo pudiera haber sacado este nombre simplemente a partir de la palabra πύλαι en I.II.

Parménides escribía en verso. Al hacer esto seguía la tradición que convertía la poesía en el lenguaje de la revelación profética. La calidad de sus versos sugiere que no se consideraba poeta en otro sentido, ni esperaba que sus argumentos superconcentrados y abstractos llegaran a un público amplio. Es más probable que lo que buscara es registrar la verdad en una forma que se pudiera retener fácilmente en la memoria. Otra cosa ocurre con Empédocles, quien invoca a su Musa siciliana para que apremie su carro desde la Morada de lo Sagrado y ruega para que su «lenguaje se aparte de la locura» de los eleáticos [17]. Por el contexto parece que esta locura consistía en la afirmación arrogante de Parménides según la cual había alcanzado «la cumbre de la sabiduría», desde la que todo el mundo viviente revelado por los sentidos podía ser considerado como una mera ilusión. Tampoco comparte el no menos arrogante desprecio que exhibe Heráclito ante el «aprendizaje de muchas cosas». Su naturaleza era tan rica, vital y polifacética como la de Gœthe, que da la bienvenida ansiosamente a cualquier forma de experiencia y está dispuesto a «aprehender cualquier cosa que se manifieste» a los sentidos o al pensamiento.

En mayor medida que cualquier otro presocrático, ha recibido muchas críticas obsesionadas por el «conflicto» decimonónico entre la religión y la ciencia. Burnet, por ejemplo, escribe que en su poema religioso, las *Purificaciones*, «hay ciertos puntos de contacto con la cosmología... Pero estos puntos no son fundamentales y el sistema cosmológico de Empédocles no deja sitio para un alma inmortal, la cual se presupone en las *Purificaciones*. En todo este período parece haber existido un abismo entre las creencias religiosas de los hombres, si tenían alguna, y sus opiniones cosmológicas. Los pocos puntos de contacto que hemos mencionado pueden haber bastado para ocultar esto al mismo Empédocles.» [18]

Otros críticos han separado los dos poemas asignándolos a

[17] *Frag.* 4.
[18] *Early Greek Philosophy*^{3}, 250. Me enfrenté a esta opinión en *From Religion to Philosophy*, 1911. La posterior aparición del libro de Bignone *Empédocle*, 1916, un estudio admirable inspirado en una incursión simpática en la mente del poeta, hace superflua cualquier otra crítica.

diferentes períodos de su vida, diciendo que era científico en su juventud y religioso en la vejez o viceversa. La primera condición para entender a Empédocles es desterrar la noción de un abismo entre las creencias religiosas y las opiniones científicas. Su obra es un todo, en el que la religión, la poesía y la filosofía están indisolublemente unidas. Su imaginación es constructiva; reúne elementos aprovechables de cualquier parte: de la cosmogonía de Hesíodo y de los jonios, del racionalismo de Perménides, del misticismo órfico, de las leyendas poéticas, de la experiencia de un médico, de la respuesta sensual de un poeta a lo que ve y oye en la naturaleza, y de los temores y esperanzas de un espíritu exiliado del cielo para tener aquí «un breve instante de vida que no es vida». Pero todos estos elementos los reúne en una visión unitaria de la vida, del mundo y del destino del alma humana, el cual se encuentra limitado, como el macrocosmos, por la rueda del nacimiento y la muerte. Como poeta, se ganó la ilimitada admiración de Lucrecio:

> Carmina quin etiam divini pectoris eius
> vociferantur et exponunt praeclara reperta,
> ut vix humana videatur stirpe creatus (I, 731).

Como médico, es el sucesor de Alcmeón y una figura principal en la escuela occidental de medicina. También es un médico del alma que enseña el camino de la purificación. Aquí afirma hablar por su propia experiencia. El mismo es uno de esos espíritus caídos, exiliado del cielo por mandato de la Necesidad, destinado a «nacer en todas las formas mortales, yendo de uno a otro de los dolorosos caminos de la vida». «Anteriormente he sido un muchacho y una muchacha, un arbusto y un pájaro, y uno de los peces mudos del mar.» Su afirmación de haber estado reencarnado en cada uno de los cuatro elementos [19] tiene unos paralelismos asombrosamente cercanos en la literatura celta. En la leyenda irlandesa de Mongan (un rey del Ulster que, según los anales, murió en el 625 d. C.) y el *fili* Forgoll, la posesión de poderes mánticos se asocia con la metempsicosis. El padre de Mongan, el dios Manannan, predice la vida y muerte de su hijo: «tomará la figura de cada bestia...

[19] Cf. Empédocles, *frag.* 115, 9 y ss.

un lobo... un ciervo... un salmón manchado en un estanque lleno... una foca... un cisne, etc.» (*El Viaje de Bran,* siglo VII o principios del VIII). El catálogo contiene aquí solamente nombres de animales, pájaros y peces. En el *Libro de Taliesin,* galés, nos encontramos con un amplio catálogo, precedido por la palabra *bum* («He sido»), p. e., «He sido un viaje (?), un águila, una barca en el mar..., una espada en la mano, un escudo en la batalla, una cuerda en un arpa». «Estos catálogos... incluyen los nombres de varios animales, pájaros, reptiles, etcétera, que pueden apuntar a alguna creencia en la transmigración o transformación; pero también contienen los nombres de cosas inanimadas e incluso incorpóreas.»[20]

En estos casos, es difícil decidir si se trata de la transmigración o de la metamorfosis. Los *chamanes* tártaros, los videntes brahmanes, el dios mántico Odín, todos ellos decían tener el poder de transformarse en pájaros, bestias e incluso en cosas inanimadas; y este poder está unido al conocimiento sobrenatural, como en los ejemplos griegos de Proteo y Tetis. Pero la diferencia entre la metamorfosis y la metempsicosis no es, después de todo, muy grande: ambas creencias implican que el alma humana se puede separar de su propio cuerpo y entrar en el de otra criatura. La unidad de la vida, la afinidad de todas las cosas vivas, es el principio fundamental. Y no podemos negar que esto se basa en alguna experiencia psicológica genuina sólo porque no creemos en la transmigración y no somos poetas. Los libros de psicología han sido escritos en su mayor parte por filósofos y hombres de ciencia cuyos hábitos de pensamiento no simpatizan con esa imaginación poética (tal como nosotros la llamamos) que puede «ver en el interior de la vida de las cosas» y pierde el sentido de la existencia separada en una comunión de sentimientos con la totalidad de la Naturaleza, como si las hijas de la Memoria pudieran liberar el alma de las limitaciones del espacio y el tiempo. No es muy inteligente ni muy científico tachar de vanas fantasías o supersticiones en desuso las experiencias de los más grandes poetas, porque se encuentran más allá del alcance del hombre ordinario y no se pueden traducir en términos de los que pudiéramos llamar una «explicación». La filosofía de Empédocles, nos guste

[20] Chadwick, *Growth of Literature,* I, 459, 465, 468; III, 848 y ss.

o no, está animada desde dentro por este don profético o poético de la perspicacia, aunque aquí, como en todas partes, las Musas pueden, a veces, contar un relato falso que sólo se parece a la verdad.

Como señala Bignone [21], Empédocles, aunque era contemporáneo de Pericles, Eurípides y Sófocles, parece pertenecer a otro mundo. Sus afinidades espirituales son más bien con Epiménides, Ferécides, Onomácrito y Pitágoras; y tenía la complejidad e inquietud del que se sitúa entre una época de decadencia y otra de renacimiento, las ambiciones espirituales y el misticismo del hombre medieval combinados con la curiosidad y audacia intelectual del hombre moderno. Reproduce con singular completud cada una de las formas de la locura divina de Platón, todos los aspectos de su dios Apolo y su prototipo Orfeo, y reúne en su propia persona todos los caracteres que describe como clásicos de la encarnación más alta y última antes de volver a la felicidad divina: vidente, aedo, médico y conductor de hombres [22].

Mientras tanto, en Atenas, Sócrates, una figura especialmente poco poética, exhortaba a sus conciudadanos a «cuidar de sus almas». A partir de la *Apología* de Platón y de los primeros diálogos, parece que este «alma» es el verdadero yo del hombre, que posee un ojo capaz de discernir el valor genuino o la inutilidad de todos los fines que nos ponemos en la vida. Se trataba de la convicción característica según la cual todos los hombres buscarían la verdadera felicidad si pudieran llegar a ver en qué consiste la felicidad; una vez que lo vieran, no podrían equivocarse al trasponer su deseo a la acción. Ningún hombre puede ver con claridad dónde está su propio bien y, por tanto, prefiere otros fines que ahora sabe que no tienen valor. El método que seguía Sócrates era de tipo catártico. Examinaría a los hombres y les induciría a examinarse ellos mismos para librarles de perjuicios y creencias falsas y dejar que emerjan sus propios deseos más profundos.

Sócrates era un producto de la época de Pericles, un hom-

[21] *Empédocle*, 5.
[22] *Frag.* 146.

bre de este mundo, convencido por su propia experiencia de que si la felicidad se puede fundamentar en algo, ha de ser en la búsqueda de la perfección humana. Esto es lo que le parecía la auténtica verdad y el interés supremo del hombre. Sin duda, en su juventud había buscado la compañía de todos los hombres con fama de sabios: los poetas, sofistas y representantes de la filosofía natural jonia en Atenas. Pero como los aires se oscurecieron con la llegada de la guerra y la revolución, la disputa sobre si los cuerpos materiales están compuestos en última instancia por aire, agua o los cuatro elementos era cada vez menos importante, especialmente para quien era capaz de distinguir con tanta claridad entre lo que podía y no podía conocerse. Sócrates no tenía doctrinas físicas o metafísicas que poder impartir y podía decir sin temor a mentir que nunca enseñó nada a nadie, ya que la naturaleza del bien y la felicidad no es una cuestión de opiniones que se puedan transmitir, sino algo que cada hombre tiene que ver por sí mismo o no verlo.

Por tanto, no nos debemos dejar confundir con el relato del oráculo que declaraba que nadie era más sabio que Sócrates y pensar que éste se consideraba a sí mismo el profeta del dios de Delfos. Entre los sabios de todas las épocas es quizás el único que rechaza firmemente que tenga alguna revelación que ofrecer. Platón ha registrado fielmente esta actitud en la *Apología.* El Sócrates que allí se retrata declara que está diciendo la verdad sobre sí mismo y no tenemos motivos para pensar que no se trate del auténtico Sócrates tal como lo vio el único amigo capaz de entenderle. No se puede aceptar nada que sea inconsistente con este retrato, ni de la parodia irresponsable de Aristófanes, ni del autorretrato simplista de Jenofonte.

Es en los diálogos del período medio de Platón cuando a Sócrates se le empiezan a añadir a los rasgos de su carácter real aquellos otros de tipo profético o poético, necesarios para la eclosión completa de la revelación platónica [23]. El hecho de

[23] Podemos suponer que las palabras de Alcibíades se refieren a este Sócrates platónico, cuando describe en el *Simposio* el efecto extraordinario de la conversación de Sócrates: ὅταν γὰρ ἀκούω, πολύ μοι μᾶλλον ἤ τῶν κορυβαντιώντων ἥτε καρδία πηδᾶ, καὶ ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου. ὁρῶ δὲ καὶ αλλους παμπόλλους τὰ αὐτὰ πάσχοτας (*Simposio*, 215

que las conversaciones que se recogen en estos diálogos sean reconocidamente imaginarias da una oportunidad legítima a este desarrollo sin que se confunda al lector. Ya hemos descrito esta transfiguración de Sócrates y se ha señalado que el mismo Platón era consciente y tenía cuidado con lo que estaba haciendo. El Sócrates del *Fedón,* la *República* y el *Fedro* tiene un mensaje que ofrecer; y lo hace en parte en forma de discursos (ya que el método de las preguntas y respuestas se está convirtiendo en estos diálogos en algo meramente formal) y en parte en las imágenes simbólicas de los mitos poéticos.

En el *Critón* (56 B), Sócrates habla de sí mismo como el tipo de persona que no se deja persuadir por ninguna otra cosa más que por la razón (λόγος), que, por encima de la reflexión, le parece lo mejor. El «verdadero yo» al que Sócrates escuchaba se vuelve en el *Fedón* el alma inmortal separable de la tradición pitagórica. En este diálogo se le asigna el nombre amplio de «psiché», pero se opone a los sentidos y pasiones que se encuentran unidos a su parte corpórea, y en la *República* aparece como la «parte reflexiva» (λογιστικόν [logistikón]). Como tal, corresponde a esa inteligencia (νόος) que en el poema de Parménides deja atrás a los sentidos y penetra en la región de la verdad metafísica eterna y del razonamiento matemático. Pero no se trata de una facultad de pensamiento e intuición puramente libres de pasión; tiene sus propios deseos en su pasión por la sabiduría y la filosofía y encuentra su placer en el disfrute de la verdad (*Rep.* 580).

Como hemos visto, la creencia religiosa en la inmortalidad llevó a Platón más allá del agnosticismo racional de Sócrates, fielmente reproducido en la *Apología.* En consecuencia, de los diálogos del período medio, a partir del *Gorgias,* el mito poético aparece como un elemento distinto al lado del argumento dialéctico heredado de Sócrates. De ambos elementos se ocupa la parte más alta del alma. En el mito ejercita el antiguo poder mántico de la visión profética, atribuido anteriormente al alma cuando abandona el cuerpo durante el sueño «libre en su condición pura e independiente, para llegar a observar algún co-

D, E). La imagen resulta apropiada en un diálogo dedicado a la doctrina platónica del amor.

nocimiento nuevo de las cosas pasadas, presentes o futuras» (*Rep.* 572 A). Así resume el filósofo Platón la función del profeta y poeta que Sócrates había repudiado, aunque al mantener separados el mito y la dialéctica Platón reconoce la distinción de su maestro entre la verdad que puede conocerse por la argumentación racional y la verdad que sólo se puede adivinar y que tiene que ser cuestión de opinión y persuasión.

En este capítulo nos hemos ocupado del filósofo en cuanto heredero consciente de un pasado en el que el conocimiento excepcional del sabio se atribuía a la inspiración divina y se expresaba en la poesía. Pero existe aún otra faceta. Como dice el mismo Platón [24], había una lucha entre la filosofía y la poesía que ya venía de antiguo, de los días en los que apareció el filósofo natural como una figura distinta que había abandonado definitivamente el manto del profeta y la lira del poeta.

[24] *República,* 607 B.

8

La disputa del vidente y el filósofo

A continuación examinaremos las características que diferencian a nuestras tres figuras y la consiguiente pugna que se desató entre ellas. En primer lugar, podemos decir unas palabras acerca de la divergencia existente entre el vidente y el poeta.

Hemos suscrito la opinión de que la poesía es el lenguaje de la profecía en el sentido más amplio de aquel término. A lo largo de su historia, la poesía ha resistido cada uno de los intentos que han pretendido rebajarla hasta el nivel de discurso cotidiano. Mas la poesía no puede prescindir de la utilización de un lenguaje más o menos elevado, porque debe expresar un estado de ánimo de la misma naturaleza. Esta elevación es lo que el poeta antiguo quería expresar con su apelación a la inspiración de las Musas, considerando a ésta relacionada e incluso asimilable al entusiasmo sentido por el profeta.

Los investigadores que fijan su atención en la literatura griega pasan por alto la identidad o los rasgos comunes a los dos tipos de inspiración y, por consiguiente, piensan que la poesía antigua comienza con Homero y se ve continuada algo después por la obra de Hesíodo, olvidando de este modo que Homero se encuentra ya al final de una larga tradición. Pues en Homero y en la edad heroica que pretende describir, el vidente y el cantor ya han adquirido papeles diferenciados. El cantor se ocupa de entretener improvisando cantos que cuentan las hazañas de los hombres de los tiempos presentes o pasados. La ocupación del vidente consiste en interpretar las inten-

ciones de los dioses y prever el futuro mediante la formulación de augurios al modo de Calcante, o como Teoclímeno, quien tenía la capacidad de acceder mediante visiones intuitivas al curso del destino inmediato. En este punto ya se pone de manifiesto una consecuencia de la diferenciación. La inspiración del vidente tiene que ver más con el futuro que con el pasado; es decir, se convierte en un profeta en sentido restringido, valorado y consultado por el hecho de poseer un conocimiento de antemano de los sucesos venideros. Por otra parte, el poeta se dedica a formular una visión imaginativa del pasado [1].

Podemos recordar la declaración hecha por el *chamán* de Castrén: «Dios ha establecido que yo deba deambular tanto por encima como por debajo de la tierra... Soy un *chamán,* que conoce el pasado, el futuro y todo lo que sucede en el presente, tanto en la región superior como bajo la tierra» [2].

No creemos necesario extendernos más en la explicación del conocimiento que el vidente tiene del presente que permanece oculto. La facultad de la adivinación intuitiva que Teoclímeno había heredado por vía de una línea de videntes descendientes de Melampo le permitía ver las cabezas y rostros sonrientes de los pretendientes ocultos por el velo de la noche, así como las paredes y el techo manchados con salpicaduras de su sangre, y el patio atestado de sus espíritus apresurándose para marchar hacia el Hades [3]. La misma facultad permitía trascender tanto los límites del espacio como los del tiempo.

Samuel dijo a Saúl que sus asnas habían sido encontradas; Eliseo comunicó al rey de Israel cuantas palabras pronunciara el rey de Siria en su dormitorio [4]. Una gran parte de la literatura didáctica adopta la forma de una contienda en la que dos videntes o bien dos sabios o poetas se desafían mutuamente a

[1] Cf. *Escol.* en Hesíodo, *Teog.* 32: ἵνα κλείοιμι τὰ τ'ἐσσόμενα, πρό τ'ἐόντα παρὰ τῶν Μουσῶν φησιν ἀκούων μανθάνω τά τε ἐσσόμενα καὶ τὰ ὄντα καὶ προγεγονότα, ἵνα δείξῃ ὅτλ ὅμοιόν τί εστιν ἡ ποίησις τῇ μαντείᾳ τὸ κυνιώτερον κεῖται ἐπὶ μάντεως, οὐκ ἐπὶ ποιητοῦ, τὰ ἐσσόμενα μὴ δυναμένου λέγειν τοῦ ποιητοῦ.

[2] Ver más arriba, pág. 123.

[3] *Od.* XV. 225 ss., XX, 351 ss.

[4] *Primer Libro de Samuel.* IX 6; *Segundo Libro de los Reyes.* VI, II.

realizar una exhibición de su conocimiento o de sus poderes de adivinación. En la *Melampodia*, atribuida a Hesíodo, Calcante pregunta a Mopso cuántos higos hay en un árbol determinado. Entonces Mopso dio el número correcto y Calcante murió como consecuencia de su derrota. De un modo similar, el Mahābhārata nos cuenta cómo un rey (y no un brahmán) fue capaz de establecer el número exacto de hojas y frutos de un árbol cuando pasaba por delante de él montado en su carro [5]. Se decía que Apolo, aunque fingía buscar siempre el consejo del sabio Centauro, era conocedor no sólo de lo que acaecería y cuándo tendría lugar, sino también del número de hojas que brotaban en primavera, así como de la cantidad de granos de arena existentes a orillas del mar y de los ríos [6]. La contienda entre Homero y Hesíodo, aunque sea una manifestación tardía, pertenece a esta forma tradicional, como también sucede posteriormente en el caso de la competición entablada entre los trágicos ya desaparecidos en las *Ranas* de Aristófanes, y quizá también en las contiendas musicales y poéticas que tenían lugar en las grandes fiestas.

Sin embargo, en general, la obligación práctica más importante del vidente era prever el futuro o, en el caso de no poder hacerlo intuitivamente, inferir las intenciones de los dioses interpretando sus signos y presagios. Esta es la pseudociencia consistente en ofrecer augurios a los que Platón y, en general, los antiguos, distinguían claramente del ejercicio de la adivinación intuitiva o inspirada. Se consideraba un procedimiento racional de hacer inferencias o conjeturas comparable a la tarea de descifrar un mensaje codificado [7]. La filosofía natural tenía que entrar necesariamente en conflicto con las pretensiones del vidente.

Será conveniente pasar revista en primer lugar al problema más profundo y más filosófico del destino, el cual sólo se plantea claramente en la última etapa. Si se pueden predecir los sucesos futuros es porque están determinados, bien por la voluntad y la intención de los dioses, o bien por la existencia de una

[5] *Mahābh.* III, 72, *cit.* G. L. II, 591.
[6] Píndaro, *Pít.* IX, 44.
[7] Cf. pág. 95 *supra*.

necesidad inexorable. Y si los sucesos están determinados de este modo, parece que el hombre queda sin la capacidad de realizar elecciones libres de sus propias acciones futuras; así, aunque el destino aventurado por la profecía sea horrible, no puede hacer nada para remediarlo. Ya en Homero se puede percibir veladamente la contradicción. Aunque en algunas ocasiones se dice que son todopoderosos, la libertad de los dioses está limitada por el destino. Difícilmente podemos esperar encontrar en Homero la solución a un problema que todavía inquieta a nuestros filósofos contemporáneos.

En el último período de la antigüedad, los Estoicos intentaron deshacer el nudo identificando el Destino con la voluntad de Zeus, y por este tiempo, el Destino ya había llegado a ser asimilado a la necesidad supuestamente inherente al encadenamiento de causas y efectos físicos [8]. La secuencia podía haber sido determinada por la Providencia, y su curso futuro es teóricamente susceptible de ser predicho por medio de la adivinación. Lo que tiene que sacrificarse es la libertad de la voluntad humana tal como se concibe comúnmente. El hombre tan sólo puede esforzarse por identificar su voluntad con la voluntad de Zeus y aceptar su destino cualquiera que éste sea. Aun así, un crítico pertinaz podría argumentar que su aceptación o no aceptación debe haber sido ella misma determinada con anterioridad a su nacimiento.

Como hemos tenido oportunidad de ver, Epicuro intentó escapar de las redes de la necesidad inexorable acudiendo al recurso desesperado consistente en dotar a los átomos de un grado mínimo de libertad para desviarse de la trayectoria en línea recta que sigue su caída a través del espacio sin fin, sin que medie razón alguna. Con este proceder estaba eludiendo la consecuencia lógica de su materialismo. Parece que Demócrito ha sido más consecuente, a menos que situara sus doctrinas éticas, como se dice en ocasiones, en el nivel específico de la exhortación moral no sustentada por su física. Afirma no haber dejado lugar para la Providencia o para la libertad en el mundo

[8] Cicerón, *de Div.* I, 121: «Fieri igitur omnia fato ratio cogit fateri. Fatum autem id apello quod Graeci εἱμαρμένην, id est, ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat», etc.

material de los átomos y el vacío. El universo infinito no es obra de un plan; los sucesos no tenían ninguna causa primera y todo lo que «ha sido y será» está predeterminado por necesidad desde el tiempo infinito [9]. De acuerdo con esto, Demócrito podía aceptar e intentar explicar el conocimiento previo del futuro.

Por el contrario, Epicuro, con el fin de salvaguardar su libertad, negaba este determinismo y con ello, la posibilidad de adivinación. Además, los dioses no intervenían en nada que sucediese dentro del mundo en el que vivimos. El hombre tiene que deshacerse de los temores que habían obsesionado a sus antepasados primitivos, cuando imaginaban que «lo que pasa en el cielo y bajo la tierra» —esto es, el trueno, el relámpago, los cometas, los eclipses, los terremotos— eran signos de la cólera divina. Como hemos visto, el deseo de evitar cualquier significado divino llevó a Epicuro en este punto a prestar mucha atención a la segunda parte de su sistema, la meteorología, y a afirmar, en este campo, el extraordinario principio según el cual, puesto que esta clase de fenómenos trascienden los límites de la «visión clara», deberemos aceptar *cada* explicación natural como si fuese verdadera, si no en nuestro mundo, en algún otro.

Sin duda, es significativo el amplio espacio que Lucrecio concede a los diversos temas de la meteorología. En el Libro V, 273 versos se dedican a la formación y movimientos de los cuerpos celestes, sus eclipses, etc. En el Libro VI, los fenómenos atmosféricos y subterráneos ocupan 606 versos; y de éstos, más de la mitad se refieren al trueno y al relámpago, 102 tienen que ver con las trombas marinas, las nubes y la lluvia, y 167 con fenómenos subterráneos, como los terremotos, volcanes o las fuentes que se encuentran en el interior del mar. Todos los asuntos menores, como la nieve, los vientos, el granizo, la escarcha y el hielo se recogen en tan sólo ocho versos, puesto que son fácilmente explicables por cualquiera que haya comprendido los principios del atomismo. Es evidente que ni

[9] Plut. *Strom.* 7 = *Vors.*[5] 68 (55) A 39 (vol. II, pág. 94). Las palabras τὰ γεγονότα καί ἐόντα καὶ ἐσόμενα constituyen, evidentemente, un ejemplo de lo que aquí se indica.

Lucrecio ni su maestro estaban interesados en la ciencia de la astronomía ni en la meteorología. Su interés se centraba en aquellos fenómenos que suceden por encima o bajo la tierra que se habían asociado con la intervención divina y todavía lo seguían estando. La relación de fenómenos que se ofrece bajo este encabezamiento es una clara herencia de los sistemas jonios arcaicos. De ahí que los filósofos naturales recibieran frecuentemente el apelativo de «meteorólogos», como si únicamente se interesasen por las cosas que suceden en el cielo o bajo la tierra. Señalamos en su momento cómo Hipócrates consideraba que éste era el dominio propio de las «suposiciones vacías» del filósofo, y se anticipaba de este modo a la opinión de Epicuro, según el cual, tales objetos estaban demasiado alejados de la experiencia sensible como para poder someter a prueba la verdad de sus afirmaciones dogmáticas. Parece evidente que a partir de la época de los Milesios se prestaba una especial atención a esta clase de fenómenos naturales debido a su significado religioso. Gran parte de la existencia del hombre dependía de la sucesión conforme a medida de los períodos de lluvia y de sequía, nublados y soleados, a lo largo del ciclo de las estaciones del año. Zeus, el acumulador de nubes, podía conceder o denegar a los hombres la lluvia vivificante. De igual modo, los eclipses, cometas, meteoros, truenos, relámpagos, terremotos y erupciones volcánicas se interpretaban como signos del desagrado divino. El filósofo que concebía todos estos fenómenos en términos de cambios puramente naturales se vería obligado más tarde o temprano a entrar en conflicto con el sacerdote, cuya tarea consistía en asegurar la donación de regalos por parte de los dioses a cambio del sacrificio, y se vería enfrentado en un grado mayor con el vidente, quien interpretaba sus señales y presagios.

No sabemos si la meteorología tuvo que enfrentarse con alguna oposición de origen religioso. Puede que al principio no pareciera obvio que la religión estuviese en peligro. La divinidad del sol o de las estrellas no estaba amenazada por la teoría según la cual aquellos se alimentaban en el acto de exhalar de la tierra y del mar. Y aunque la formación de las nubes y de la lluvia implicaba la condensación del aire y del agua, a pesar de todo, la lluvia podía ser enviada por Zeus. En la actualidad, la meteorología coexiste con una Iglesia cuyos obispos pro-

mueven oraciones bien para que aparezca, bien para que cese la lluvia. Y se da el caso de que el Servicio Meteorológico jamás se ocupa de recopilar estadísticas que correlacionen la precipitación registrada con el número de oraciones rezadas en una región determinada con el fin de elaborar el Informe Meteorológico. En el Estado antiguo el culto a los dioses y la conducta humana se ajustaban a la costumbre ancestral y a la ley. El filósofo natural no tenía nada que decir en contra de todo esto. Incluso en materia de presagios podían conciliarese la explicación natural y la sobrenatural, como puede constatarse en el comentario que hace Plutarco a una anécdota famosa.

«Se cuenta que en una ocasión le trajeron a Pericles de una de sus granjas una cabeza de carnero que tan sólo tenía un cuerno. Y Lampo, el adivino, al observar que el cuerno había crecido fuerte y firme en la mitad de la frente, declaró que los dos grandes grupos existentes en el Estado, a saber, los partidarios de Tucídides y los partidarios de Pericles, se unirían e investirían con todo el poder a aquel que estuviese relacionado con el descubrimiento del prodigio. Pero Anaxágoras, habiendo diseccionado la cabeza, demostró que el cerebro no llenaba la cavidad en su totalidad, sino que se había contraído adoptando una forma ovalada, e indicó directamente cuál era la parte del cráneo en la que surgía el cuerno. Esto proporcionó a Anaxágoras un gran prestigio ante el público. Y Lampo no fue menos reverenciado por su predicción cuando, poco después, tras la caída de Tucídides, la administración se puso totalmente en manos de Pericles.

»Pero, en mi opinión, pueden conciliarse bastante bien las figuras del filósofo y el adivino, y considerarse correctos los testimonios de ambos; uno descubre las causas y otro el fin. La tarea del primero consistía en dar cuenta de la aparición de un acontecimiento, mientras que el segundo se dedicaba a demostrar por qué adoptaba una forma determinada y lo que ésta presagiaba. Aquellos que dicen que el prodigio desaparece cuando se descubren las causas no tienen en cuenta que si rechazan el carácter preternatural de tales signos, deberán también negar que los signos artificiales sean de alguna utilidad: el ruido que producen los tejos de latón, la luz de los faros y la sombra de un reloj de sol tienen todos ellos sus propias causas

naturales, y aun así, cada uno de ellos tiene otra significación. (Pericles VI. trad. Langhorn.)»

No obstante, en la ulterior carrera política de Pericles, sus enemigos se aprovecharon de su creciente impopularidad para atacarle a través de sus amigos. Entre éstos se encontraba Anaxágoras, quien había declarado que la tierra estaba hecha de tierra y que el sol era una roca incandescente algo más extenso que el Peloponeso. También había descubierto las verdaderas causas por las que se producen los eclipses lunares y solares. Mucho tiempo atrás Tales había aprendido en el Este que los eclipses eran cíclicos y no en vano, llegó a predecir con éxito la aparición de uno de éstos que pudo contemplarse en Asia Menor en el año 585 a. C. Cada vez se hacía más difícil para los hombres instruidos, considerar a estos fenómenos como presagios de desastres terrestres, si bien la derrota del ejército ateniense en Siracusa se debió a la confianza que depositara su general en la interpretación que los videntes hicieron de un eclipse lunar. De acuerdo con la opinión común más extendida, los astrónomos y los filósofos naturales se encontraban al mismo nivel que los demás «sofistas», algunos de los cuales eran conocidos por sus especulaciones poco ortodoxas acerca de la naturaleza de los dioses o, como Protágoras, por el hecho de cuestionar el hecho de que podamos conocer algo de éstos. Los videntes y los sacerdotes comenzaron a inquietarse. Fue un vidente, Diopites, quien promulgó un decreto por el que se autorizaba a procesar a «aquellos quienes no creen en las cosas divinas o enseñan teorías acerca de lo que sucede en el cielo» [10].

Nilsson ha señalado que la creencia en oráculos y presagios jugaba un papel mucho más destacado en la vida griega de lo que comúnmente se reconoce. El público, piensa, no estaba muy influido por las discusiones intelectuales de los sofistas.

«El enfrentamiento real tuvo lugar entre esa parte de la religión que tenía una mayor incidencia en la vida práctica y aquello que formaba parte de la experiencia cotidiana de todo el mundo, a saber, el arte de predecir el futuro y los intentos

[10] Plut. *Per.* XXXII.

realizados por parte de la filosofía natural con el fin de ofrecer explicaciones físicas de los fenómenos celestes y atmosféricos, de los augurios y de otros acontecimientos. Porque si estos fenómenos podían explicarse de un modo natural, el arte de los videntes carecía de aplicación. También se debilitó la creencia en los oráculos... Naturalmente los videntes y los intérpretes de los oráculos y presagios defendían su arte, y dado que su arte estaba implícito en la religión antigua, también dependía de su suerte la religión antigua... Los juicios por ateísmo eran inútiles. No podían refrenar la incredulidad creciente y dejaron de realizarse con el paso del tiempo. Deberíamos intentar comprender la situación por la que comenzaron a realizarse, por más que su existencia no honre precisamente a Atenas. Esta situación se creó debido a la incidencia de la religión en la vida práctica y la política, y ello explica por qué los hombres que eran al mismo tiempo políticos y videntes, pensaban que era posible alejar el peligro mediante leyes y tribunales. Los atenienses aprobaban este proceder porque a la gente no le gustaba que se atacase a los dioses que habían proporcionado gloria y poder a su ciudad, y porque temían la cólera de estos dioses en las situaciones imprevistas.» [11]

En el más famoso de los juicios por impiedad, la acusación de Sócrates se realizó hábilmente utilizando para ello términos cuidadosamente elegidos. El decreto de Diopites había dirigido sus ataques hacia los que enseñaban teorías sobre lo que sucede en el cielo por no creer en «cosas divinas» (τὰ θεῖα [tà theîa]). Esto podía referirse a aquello a lo que, en particular, se oponían los videntes, a saber las explicaciones naturales de los fenómenos meteorológicos que ponían en entredicho su significado como señales enviadas por los dioses. O tal vez «cosas divinas» podría significar religión en general; los filósofos eran sospechosos de no creer en la existencia de los dioses. Sin embargo, Sócrates no fue acusado en el proceso por enseñar

[11] M. P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, 1940, págs. 135 ss. La totalidad del capítulo dedicado a los videntes y a los oráculos es esclarecedor. Se puede encontrar una manifestación concisa de la reacción popular frente a la «meteorología» en Eurípides, *frag.* 913 N^2: τίς τάδε λεύσσων θεὸν οὐχὶ νοεῖ μετεωρολόγων δ'ἑκὰς ἔρριψεν σκολιὰς ἀπὰτας, ὧν ἀπηρὰ γλῶσσ' εἰκοβολεῖ περὶ τῶν ἀφανῶν οὐδὲν γνώμης μετέχουσα;

meteorología o por ateísmo. Fue acusado por «no reconocer (*o* «no creer en») los dioses reconocidos por el Estado, introduciendo nuevas divinidades» [12]. Pues la nefasta acusación no aparece hasta que no se aporta algún testimonio que pruebe que Sócrates ha manifestado públicamente no creer en los dioses, o hasta que Sócrates intenta probar que había tomado parte en el culto público. Es probable que, como sugiere la *Apología* platónica, Meleto y sus amigos confiaron en la opinión comúnmente compartida, que asimilaba erróneamente a Sócrates con los filósofos naturales como Anaxágoras, Arquelao y Diógenes. Esta confusión ha sido fomentada por los poetas cómicos. A los miembros del urado se les había inducido a creer que «hay un cierto Sócrates, un hombre sabio, que ha estudiado lo que sucede en el cielo e investigado todo lo que hay bajo la tierra», y la gente supone que los hombres que estudian tales cosas «no creen en los dioses» (*Apol.* 18 B). De hecho, nadie que tomara en serio la imagen que se da de la escuela de Sócrates en la primera parte de las *Nubes* habría creído que animaba a sus discípulos a estudiar «las cosas celestes y las que suceden bajo la tierra» y los iniciaba en un culto secreto del Aire, el Eter y las Nubes como las únicas divinidades (*Nubes,* 365). En estos misterios Estrepsíadas se enseñaba que Zeus no existía. Su reinado había concluido y su trono había pasado (no a Dioniso, «el hijo de Zeus», sino) a Dino. La lluvia, el trueno y el rayo no son enviados por el dios del Cielo, sino que se producen debido a la aparición de perturbaciones bastante imprevistas que se desencadenan en las nubes. Podemos constatar en este punto, además de la negación del valor de los presagios, la insinuación de que los dioses cósmicos de los filósofos Jonios pretendían reemplazar al mismo Zeus. Dado que Zeus Polieus, asociado con Atenea Polias era en gran medida

[12] En este punto sigo a Mr. Coleman Phillipson (*The Trial of Socrates,* 1928, cap. XIII) quien ha aportado la perspicacia de un abogado experimentado a la hora de ocuparse de los problemas del juicio. No encuentra ninguna razón para dudar de la autenticidad del documento que Favorinus afirma, existía en su tiempo (D. L. II, 5, 40), según el cual: ἀδίκεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺθ οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος... Mr. Phillipson y otros autores han hecho uso frecuente de la teoría según la cual Sócrates fue acusado de rendir culto a una religión heterodoxa no admitida por el Estado e importada del exterior sin la correspondiente autorización.

un «dios de la ciudad». Las *Nubes* describen a Sócrates como alguien que «no cree en los dioses reconocidos por la ciudad, sino que crea otras divinidades desconocidas», es decir, el aire y las nubes. Sin embargo, estos dioses «nuevos» y su comportamiento se describían en términos eminentemente físicos, lo que justificaría, según la opinión común ordinaria, la acusación de ateísmo absoluto. En el interrogatorio al que somete a Meleto, Sócrates incita a su acusador a imputarle este cargo y, por consiguiente, a entrar en contradicción con los términos mismos de la acusación; porque alguien que «crea nuevas divinidades» no puede ser un ateo. Meleto, dice, le ha confundido con Anaxágoras (*Apol.* 26 c ss.). Por lo demás, Sócrates niega rotundamente que la descripción que Aristófanes hace de su supuesta escuela contenga una sola palabra verdadera. No se ha interesado por la meteorología [13], y nunca enseñó a nadie en secreto (*Apol.* 19 c).

Pero la expresión «nuevas divinidades» (δαιμόνια [daimónia]) presente en la acusación, había sido cuidadosamente elegida para hacer que pareciera adecuada la imputación hecha a Sócrates. No existe la mínima razón para dudar del testimonio de Platón y de Jenofonte, según los cuales aquella alude a la señal divina, ese θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον, que Sócrates dice expresamente, es «lo que Meleto incluye en los términos de su acusación burlándose» (*Apol.* 31 c). Esta afirmación es confirmada por el *Eutifrón* (3 B y ss.), en donde el vidente interpreta inmediatamente la expresión como haciendo referencia a la señal divina, así como por el tratamiento global que da Jenofonte a este cargo de la acusación. No habrá necesidad de abundar más en este punto [14]. Mr. Phillipson escribe:

«Los acusadores encontraron en el daimon de Sócrates lo que consideraban motivo suficiente para una acusación de impiedad, y no hay duda de que razonaban más o menos de esta

[13] Si damos crédito a lo dicho por Jenofonte, la actitud de Sócrates hacia la «meteorología» era similar a la de Hipócrates y a la de Epicuro, en la medida en que estos últimos pensaban que tales cuestiones trascendían el alcance del conocimiento que se podía someter al testimonio de la experiencia (ver más arriba, pág. 150).

[14] Mr. Colleman Phillipson (*op. cit.* pág. 281) ha examinado la evidencia existente, así como las publicaciones recientes sobre el tema.

manera. Este daimon de Sócrates era de carácter interno e indeterminado y no podía ser relacionado con las deidades autorizadas. Era de una naturaleza peculiar, no comparable con nada, puesto que Sócrates era el único hombre que afirmaba tener relación con él, Sócrates afirmaba que por medio de éste, tenía el poder de entrar en comunión inmediata con el dios, y que, por consiguiente, podía prescindir —y probablemente lo hizo— de los medios comúnmente aceptados para determinar la voluntad divina. Esta singularidad constituía una anomalía indeseable en una ciudad como Atenas, donde el Estado y la religión nacional estaban indisolublemente unidas. Sin embargo, era también una anomalía peligrosa. Estimuló y alentó la dedicación de Sócrates a su misión vital; asimismo, éste rechazó las obligaciones relacionadas inseparablemente con la ciudadanía. Y también se mofaba de aquellos que cumplían con tales obligaciones, manifestaban una inclinación antidemocrática e inculcaban doctrinas antidemocráticas en los demás, de tal modo que este daimon suyo no era sólo una innovación religiosa no autorizada, sino que constituía también una amenaza para el Estado. Si a cada ciudadano se le permitía recurrir a tales oráculos privados y novísimos, se produciría inevitablemente la discordia, se derrumbaría completamente la religión nacional y la tan apreciada democracia ateniense, con su libertad y su igualdad, dejaría de existir. Por tanto, el daimon era —como Anito y sus colegas debieron pensar—, desde todos los puntos de vista, un objeto que merecía ser atacado. Asimismo, la única forma de atacarlo era mediante una acusación de irreligión, y en una acusación de este tipo se podría contar, con toda seguridad, con la mayor parte de los votos.

»Así pues, como admite Sócrates abiertamente, su daimon (δαιμόνιον [daimónion]) —que para él era una señal divina, una voz, que es una manifestación de Dios, pero no un dios— era un blanco evidente: era muy fácil introducir una pequeña modificación en su expresión y convertirla en δαιμόνια [daimonia], divinidades —καινὰ δαιμόνια, nuevas divinidades— a pesar de que ni usó la palabra como un sustantivo ni en plural, significando con dicho vocablo un ser o seres divinos. De este modo, la formulación misma de la acusación era *ab initio* un proceder sofístico por parte de los acusadores.»

En realidad, los acusadores habían aprovechado hábilmente la oportunidad de relacionar esta nueva «cosa divina» con estas otras divinidades nuevas —el Aire, el Eter y las Nubes— que podrían desplazar a Zeus, y con la doctrina blasfema de Anaxágoras, según la cual «el sol es una piedra y la luna tierra» (*Apol.* 26 D). Lo que es de especial importancia para nuestra argumentación es que tanto el elemento verdadero como el elemento falso que aparecen en la acusación, están relacionadas con la creencia en la adivinación. El supuesto ateísmo de los Jonios y de la creencia de Sócrates en su señal divina amenazaban los intereses creados de los videntes que interpretaban los oráculos y los signos de la gracia o del descontento divinos en el regalo de la lluvia y en las manifestaciones del trueno y del rayo, el eclipse y el terremoto.

La *Apología* es un discurso legal. Sócrates se enfrentaba a una acusación vagamente formulada, hasta donde sabemos, no apoyada por ningún testimonio que él pudiera refutar, y sustentada en una confusión y un prejuicio ya viejos muy arraigados en las mentes de los componentes del tribunal. En una situación tal era perfectamente legítimo que se defendiese a sí mismo logrando mediante un ardid que su acusador confesase lo que realmente tenía en mente —el cargo de ateísmo absoluto— e inculpándole de entrar en contradicción con su propia acusación. Le quedaba a Platón analizar la actitud real de Sócrates con respecto a las pretenciones de estos videntes y sacerdotes cuyos intereses, al margen de motivaciones políticas, habían propiciado los juicios por impiedad. Emprendió esta delicada tarea en una conversación imaginaria entre Sócrates y un conocido adivino, Eutifrón.

Sócrates y el vidente se encuentran en un momento en el que ambos están comprometidos en procesos legales fundados en cargos por impiedad. Sócrates explica que Meleto le ataca por «hacer nuevos dioses y no creer en los antiguos». Eutifrón contesta: «Entiendo, Sócrates: no hay duda de que esto es porque hablas de una cosa divina que a menudo está contigo». La acusación considera esta circunstancia como una innovación en la religión. Y Meleto sabe que es fácil hacer que el prejuicio popular se pronuncie en contra de tales declaraciones. Cuando el mismo Eutifrón se dirige a la asamblea para ofrecer prediccio-

nes del futuro, se ríen de él pensando que está loco, aunque sus predicciones siempre resultan verdaderas. En este momento se ocupa de la demanda de su propio padre por un homicidio que, justificado o no, mancha a toda la familia con la impureza. Siente que tiene una obligación religiosa de liberarse de esta mancha, aunque sus amigos consideren que sea una impiedad que un hijo acuse a su padre de homicidio. Ellos no entienden el significado religioso de la piedad y la impiedad. Sócrates pide a Eutifrón que le ilustre sobre el significado de la piedad, o santidad, o rectitud (ninguna de estas palabras comprende el sentido de τὸ ὅσιον [tò hosion] en su integridad). Como siempre, busca una definición.

La discusión que sigue a continuación no parece llegar a ninguna conclusión positiva, y no pocos intérpretes se han quedado perplejos al no saber dónde encontrar alguna. Aquí, como sucede en varios de los primeros diálogos, Platón se ha mantenido fiel al método de Sócrates al negarse a «enseñar» a sus lectores y al dejar que éstos resuelvan por sí mismos el problema del que se trata. Pero, según creo, ha indicado suficientemente dónde podrían buscar una respuesta a la cuestión que el *Eutifrón* se proponía plantear: ¿Cuál era la actitud real de Sócrates hacia la religión?

Las dos partes principales de la conversación corresponden a las dos actividades reconocidas de la religión oficial: la profecía y el oficio sacerdotal. En el *Político* (290), por ejemplo, se distinguen dos clases de oficios religiosos. A los profetas (μάντεις [mánteis]) quienes poseen «una especie de conocimiento por adivinación», se les considera intérpretes y mediadores entre los dioses y la humanidad. (El profeta, es decir, los intérpretes de la voluntad de los dioses, bien por medio del augurio o a través de la inspiración directa.) El sacerdote no necesita de ningún tipo de inspiración. Su arte consiste en llevar a cabo el ritual, el culto a los dioses (θεῶν θεραπεία [theôn therapeía] como lo llama el *Eutifrón).* El «sabe cómo ofrecer obsequios a los dioses que sean de su agrado por medio del sacrificio, y a la vez pedir a los dioses mediante oraciones cosas buenas de las que podamos disfrutar». Las dos definiciones de piedad que aparecen en el *Eutifrón* corresponden a estas actividades. El carácter esencial de un acto pío se define inicialmente como «lo que agrada a los dioses» o es conforme a su

voluntad. Esta no es otra que la voluntad o el deseo que los videntes como Eutifrón saben cómo interpretar. Una vez desechada esta definición Sócrates vuelve a situarse en el ámbito del oficio sacerdotal, en el que tiene lugar una especie de comercio por el que satisfacemos la necesidad de sacrificio que conviene a los dioses, y a cambio recibimos beneficios.

Ese segundo aspecto de la religión se expone en pocas palabras. Si todos los beneficios provienen de los dioses, ¿qué bien podemos hacerles a cambio? Podemos ofrecer muestras de homenaje y agradecimiento, pero antes de nada debemos estar seguros de que lo que ofrecemos a cambio les complazca, y sea, por tanto, un acto de piedad. De este modo volvemos a la primera definición: «lo que agrada a los dioses». Y puesto que aquélla ha sido descartada, parece que hemos fracasado completamente a la hora de encontrar lo que hace que un acto sea pío. En consecuencia, terminamos con un sentimiento de aparente fracaso; pero la referencia a lo dicho anteriormente nos invita a revisar de nuevo la conclusión de la primera parte del argumento.

Allí Sócrates había preguntado a Eutifrón si a los dioses les agradaba lo que es justo porque es justo, o lo que es justo es justo porque agrada a los dioses. Razonando mediante la analogía, obliga a Eutifrón a reconocer que a los dioses les agrada la conducta justa porque ésta es justa. Y no es su aprobación lo que la convierte en justa. Este reconocimiento es fatal para la definición, porque hace del carácter «agradable para los dioses», un nuevo atributo accidental de al conducta justa. De este modo fracasa la definición y volvemos al oficio sacerdotal. Pero el reconocimiento en sí mismo contiene una conclusión positiva de una gran importancia práctica, y que está íntimamente relacionada con los problemas suscitados a lo largo de todo el diálogo. No obstante, supone la doctrina socrática que esperaríamos encontrar en uno de los diálogos primeros en el que intentase definir una de las grandes virtudes. Toda virtud es una y ésta consiste en el conocimiento del bien y del mal o de lo justo y lo injusto —un conocimiento inmediatamente accesible al ojo de cada alma humana—, cuando su visión se libera del prejuicio y del falso concepto. En su acción contra su padre, Eutifrón ha pedido ser guiado por el poder intuitivo del viden-

te con el fin de saber lo que aprueban los dioses. Pero no puede explicar cómo obtiene este conocimiento. Y es bastante obvio que Sócrates no cree que ni él ni otro profeta puedan decir lo que los dioses piensan que estamos obligados a hacer. En el *Cratilo* (400 D) Platón hace hablar a Sócrates de los dioses casi en los mismos términos que Protágoras: lo mejor que podríamos hacer en este caso es reconocer que «no sabemos nada acerca de los dioses —ni sobre los mismos dioses, ni sobre los nombres por los que se llaman unos a otros», esto es, aquellos nombres que interpretaba Eutifrón. La conclusión es que debemos ser guiados en todos los asuntos relacionados con la conducta humana —aquellos asuntos a los que Sócrates prestaba atención—, no por lo que alguien nos diga que merece la aprobación de los dioses, sino por nuestra propia intuición directa del «conocimiento del bien y del mal». Si vemos con claridad, actuaremos en consecuencia de acuerdo con ello y, por tanto, deberemos creer (aunque no podemos saberlo) que nuestra acción la aprueba el cielo.

Si esta información es correcta, el *Eutifrón* ejemplifica la oposición existente entre el vidente y el filósofo, tal como la concebía Sócrates. Logramos que aparezca una nueva luz en el camino en el que la doctrina socrática se había oscurecido, en el momento en que los profetas y sacerdotes amenazaban su propia posición. Sócrates creía en la intuición de la «verdad en sí misma» o inteligencia, la cual podía conocer y querer el bien. También habló de la guía por parte de una señal o voz divina, recibida del exterior. En ambos respectos parecía oponer su iluminación privada a la autoridad del Estado y a su religión establecida. Su caso guarda un curioso paralelismo con el de Juana de Arco, a quien la Iglesia condenó en un principio por hereje y posteriormente consideró una santa.

Revisando el caso de Sócrates en su integridad llegamos a las siguientes conclusiones. (1) El proceso se desarrolló sobre la base de la opinión ordinaria que confundía a Sócrates con los «sofistas» en general y, en particular, con los físicos Jonios, cuyas doctrinas meteorológicas eran incompatibles con el arte del augurio, y tal vez con la existencia misma de Zeus. Esta confesión era infundada. Sócrates no se ocupaba de cuestiones físicas, pero podía haber pensado, como Hipócrates, que el hom-

bre no tiene medios para constrastar a través de la experiencia afirmaciones acerca de «lo que sucede en el cielo y bajo la tierra». En cualquier caso tales especulaciones no tenían que ver con el problema de Sócrates: cómo deberían vivir los hombres para que fuesen felices.

(2) Sócrates no era completamente escéptico en lo que se refiere a la adivinación intuitiva. Platón nos autoriza a mantener esta opinión, dada la atención que Sócrates concedía a los sueños admonitorios y a la voz procedente de su señal divina. Es imposible conciliar el testimonio de Platón con el de Jenofonte en este punto. De acuerdo con Platón, «la señal premonitoria tenía una duración momentánea. Emanaba de un original divino, pero no se atribuía a ninguna divinidad particular. No era un ser divino en sí mismo (θεὸς o δαίμων [theòs o daímon];... En su acusación, Meleto le atribuía el sentido de un ser divino. Su actuación era únicamente prohibitoria o inhibitoria; es decir, era tan sólo un mandato de abstenerse de hacer una cosa determinada y no una orden que exigiera que se hiciese algo, ni tampoco una sugerencia que incitase a seguir un curso de acción determinado. Este se le manifestaba frecuentemente a Sócrates desde su infancia; le prevenía frente a todo tipo de cosas y sucesos casuales, e incluso frente a cosas aparentemente triviales. El fundamento del aviso era puramente práctico, a saber, que hacer tales cosas no sería por necesidad moralmente justo o injusto, sino bastante peligroso, imprudente e inconveniente. Sócrates creía que esta señal era un rasgo característico que poseía casi en exclusividad. Le venía sin él solicitarlo; y la creencia de Sócrates en ella era seria y sincera [15]».

En la actualidad un gran número de especialistas prefieren admitir la prudente limitación que hace Platón del alcance de la señal divina, antes que dar crédito a la información que suministra Jenofonte, según el cual aquélla proporcionaba en ocasiones un consejo real con el fin de guiar no sólo a Sócrates sino también a sus amigos, e incluía cuestiones relacionadas con lo justo y lo injusto. Cualquiera que sea su alcance, Só-

[15] Tomo prestado este oportuno resumen de Mr. Colleman Phillipson, *op. cit.* pág. 91.

crates admitía sin lugar a dudas la «adivinación» (como él la llamaba) de esta clase. No estaba dispuesto a rechazar nada que no pudiese entender ni explicar «científicamente», como si se tratase de un disparate fruto de la superstición. Es probable que, a la luz de su propia experiencia admitiera la posibilidad de la profecía inspirada, en el caso de las sacerdotisas Píticas y de otros oráculos, aunque como otros hombres de su tiempo, debía haber sido consciente de que los sacerdotes que daban forma a las profecías y las interpretaban podían emplear su poder para fines políticos o egoístas.

(3) Por otra parte, si Platón está en lo cierto, este oráculo privado que aparentemente procede de una fuente divina exterior, no constituía una guía real para la conducta. No eximía a Sócrates de ninguna responsabilidad por sus acciones. Como dice en el *Critón,* a la hora de decidir lo que debía hacer, no escucharía otra cosa que la razón (λόγος [lógos]) que le pareciera la mejor, tras una reflexión suficiente. Esto concuerda con la conclusión que encontramos en el *Eutifrón:* que el hombre debe utilizar su propia facultad intuitiva interior para distinguir el bien del mal, sobre la base de que saben que es agradable a los dioses. Esta facultad no era privativa de Sócrates, como lo era la señal divina; ésta existe en cada alma humana.

En el platonismo, con su doctrina acerca de la inmortalidad y el recuerdo de la Ideas, esta facultad, como hemos visto, se identifica con la razón divina presente en el alma que aprehende las realidades eternas. En términos míticos es el genio o daimon guardián del hombre. En el *Timeo* se relaciona con la adivinación a través de los sueños. Sus visiones admonitorias o tranquilizadoras son enviadas por la razón a la parte irracional del alma que es incapaz de entender el discurso racional. La adivinación inspirada adviene únicamente cuando el poder del entendimiento se ve mermado u obstaculizado por el sueño, por algún desorden o por la posesión divina. Las visiones deben interpretarse mediante una reflexión juiciosa posterior. Se verá que aquí los sueños significativos no se atribuyen a ninguna fuente externa. La simple referencia a la adivinación por medio del examen del hígado de las víctimas del sacrificio parece dejar de lado tales métodos de augurio. De un modo parecido Aristóteles no hace caso de la interpretación de los pre-

sagios, pero reconoce que la evidencia que suministran los sueños proféticos es demasiado sólida para ser rechazada.

Por consiguiente, parece que hasta la época de Aristóteles el conflicto principal entre el filósofo y el vidente surge a raíz de la explicación física de «las cosas celestes y bajo la tierra». Tanto los filósofos naturales jonios como los socráticos desecharon la vieja creencia según la cual éstas eran señales que manifestaban el desagrado o el consejo divinos, y que podían recibir una interpretación por medio del augurio. Pero los videntes no perdieron su trabajo, porque la credulidad popular no se veía afectada por especulaciones que pudieran ser presentadas fácilmente como impías o ateas. No obstante, los Estoicos, con su fe en la benévola Providencia, pretendían justificar ambas clases de adivinación, incluyendo los presagios de todo tipo. De ahí que Epicuro considerara necesario dedicar tanta atención al apartado correspondiente a la «meteorología», así como excluir a lo sobrenatural de este dominio. Un exceso de celo le llevó a proclamar el extravagante principio, según el cual *cada* explicación natural que se ofreciese en este campo, debería ser admitida. Naturalmente, con su negación de la inmortalidad, la divinidad de la razón humana desaparece.

9

La disputa de la filosofía y la poesía

La existencia misma de una disputa entre la poesía y la filosofía constituye una prueba de que había un campo común que ambas partes reclamaban para sí. El objetivo principal de los capítulos precedentes ha sido disipar la ilusión común de que este campo fue originariamente habitado por los poetas y que posteriormente, en el siglo VI, fue invadido de repente por el racionalismo prosaico de una ciencia de la naturaleza que tenía un origen totalmente independientes en la observación de los fenómenos. He intentado demostrar que el conflicto se desencadenó propiamente a partir de la diferenciación de los tres tipos, el poeta, el profeta y el adivino, al margen de la figura única todavía existente del *chamán.* La suposición original era que todo conocimiento que sobrepasase el alcance de los sentidos en la experiencia cotidiana era un conocimiento que se revelaba a personas con dotes intelectuales y artísticas excepcionales, que habían recibido un adistramiento especial y dominado una técnica particular.

Dichas personas tienen acceso al mundo invisible. Tienen trato directo con dioses y espíritus, cuyas voluntades pueden interpretar. También pueden contemplar el curso total de los acontecimientos temporales, el pasado, el presente que permanece oculto y el futuro. El profeta inspirado por Apolo y el poeta, inspirado por las Musas, afirman poseer este poder en términos idénticos. A través de estas formas de «locura divina» Platón clasifica la locura del filósofo, arrebatado por la pasión por la verdad y conducido hacia el interior de la región situada por encima de los cielos visibles. Con anterioridad al

mito de Platón encontramos el viaje celeste de Parménides, quien fue el primero en declarar que la verdad a él revelada no era el pasado ni el futuro, sino una realidad eterna e inmutable. Sin embargo, él era un sucesor de estos primeros profetas y poetas que habían visitado el otro mundo en busca de misterios.

La tarea del vidente, como hemos señalado, consiste en prever el futuro, mientras que el poeta trabaja en su visión imaginativa del pasado. Esta visión se remonta al mismo comienzo de las cosas. La épica comprende una era que puede ser descrita en rigor como legendaria, en la que los elementos que hemos distinguido últimamente como mito e historia estaban todavía mezclados. Los dioses se movían libremente en el mismo nivel de los héroes, quienes eran sus descendientes inmediatos en algunos casos. Antes del advenimiento de esta era se sitúa la época mítica de la *Teogonía* de Hesíodo, las generaciones de los dioses antes de que el hombre existiese, la sucesión de las dinastías divinas, la guerra de los Olímpicos y los Titanes; y de nuevo, más allá de estos episodios encontramos la cosmogonía, la formación original de un mundo ordenado. Mientras este campo fue ocupado en su integridad por los poetas, no era posible trazar una línea clara entre hecho y ficción, poesía e historia. La humanidad viviente y cálida que comparten los héroes homéricos con los dioses que se mueven entre ellos todavía produce, incluso en el pensamiento moderno, una rotunda sensación de realidad, similar a la que Virgilio, Dante o Milton pueden transmitir, aunque sólo sea en ciertos episodios. De este modo el genio de Homero adquirió para los poetas que le siguieron una autoridad que, en la mayoría de las sociedades civilizadas sólo confería al sacerdocio. En Grecia los sacerdotes eran funcionarios encargados de proporcionar el sacrificio y el culto que los dioses esperaban, a cambio de los bienes que éstos podían conceder o denegar. Los videntes se ocupaban de la interpretación de los presagios que indicaban las intenciones divinas. Pero las cuestiones relativas a la naturaleza de los dioses y al origen del mundo eran todavía asunto de los poetas. Y fue precisamente en este ámbito en el que los filósofos entraron primeramente en competencia con ellos.

Cualesquiera que hayan podido ser las causas históricas de

esta situación, da a entender que en la sociedad griega la teología especulativa era, en un grado excepcional, independiente del culto y consiguientemente, de los intereses propios conferidos al sacerdocio. En Grecia el templo no era, como sucedía en Babilonia o en Egipto, el reducto principal de la cultura. Y, por otra parte, los escritos de Homero y Hesíodo, aunque proféticos en el sentido que hemos indicado, no eran sagrados, ni se encontraban protegidos frente a la crítica mediante ningún tabú. Como los cambios sociales se veían acompañados de la revisión de los ídolos acerca del carácter y la conducta humanos, los mismos poetas podía modificar y corregir o expurgar la teología homérica y hesiódica, perpetuando así su propia función profética. Este proceso continuó desarrollañdose paralelamente a la evolución de la concepción filosófica de la divinidad y hubo una considerable interacción entre ambas.

Fueron principalmente los filósofos los que influyeron sobre los poetas, porque fueron ellos los que suministraron una crítica racional con el fin de justificar una teología de la que eran responsables los poetas más antiguos. La actitud de los poetas era necesariamente más conservadora, porque la poesía no podía prescindir de las imágenes del mito y de su atractivo emocional. El Zeus de Esquilo se ha retirado a las alturas, alejándose de la cima del Olimpo homérico; pero no ha perdido todo su carácter humano, e incluso sus aventuras míticas se conservan, aunque puedan leerse como expresiones simbólicas y alegóricas. La actuación del filósofo consiste en disipar el velo del mito y penetrar en la «naturaleza de las cosas», una realidad que satisface las demandas del pensamiento abstracto. Lo que nos interesa en el momento presente es trazar el progreso de este esfuerzo, en la medida que afecta al concepto de lo divino.

Si los poemas homéricos no hubieran sobrevivido y hubiesen sido canonizados como un elemento indispensable para la educación y cultura griegas, los dioses individuales del panteón Olímpico tan nítidamente perfilados, podrían haberse desdibujado, o tal vez transfigurado, como consecuencia de los cambios profundos que afectaban a las condiciones sociales y políticas. Así ocurrió, cuando en el siglo VI se produjo el surgimiento de una religión mistérica de un tipo bastante diferente,

que respondía a las necesidades de una clase para la que los ideales aristocráticos de la edad heroica tenían poco atractivo. Al mismo tiempo, los filósofos jonios afirmaban la divinidad de la Naturaleza, una sustancia simple viviente cuya vida era inmanente al mundo. Pero la Naturaleza no era un objeto religioso. Nadie ofrecía oraciones o sacrificios a esta divinidad impersonal, la cual no parecía amenazar en un primer momento los cultos del politeísmo organizado. Mientras se mantuvieron en pie, las ciudades estado conservaron el culto a sus deidades cívicas locales procedentes de la tradición homérica. El Panteísmo, en el caso de que sea una religión, tan sólo puede ser una religión universal, y no podía encontrar su propia justificación hasta que la ciudad estado se hubiese desmoronado. Después de Alejandro resurge como la religión filosófica del estoico.

Los ataques que dirige Jenófanes a los dioses antropomórficos de Homero y Hesíodo son suficientemente conocidos. Pero es difícil saber con seguridad si quería dar a entender con ello la negociación de su existencia o estaba meramente ejerciendo el derecho del poeta para modificar una teología que los primeros poetas creían haber formulado. Convendría recordar que Platón, aunque repitiendo las críticas de Jenófanes, nunca propuso la abolición de los cultos del Estado, o bien el establecimiento de un culto del Alma del Mundo o del Demiurgo del *Timeo.*

«Jenófanes declaraba que de modo semejante son impíos los que dicen que los dioses han nacido, que los que dicen que mueren: de ambas maneras se sigue que en algún momento los dioses no existen» (Aristóteles, *Ret.* 1399 b 6). Con este veredicto se deshace de todas las teogonías, incluyendo la de Hesíodo, y de la familia olímpica como tal: si los dioses son immortales, deben ser eternos. Jenófanes se quejaba asimismo de que Homero y Hesíodo atribuyeran a los dioses acciones que incluso los hombres consideraban vergonzosas; y se oponía a que fuesen representados en forma humana por el pintor o el escultor. También rechazaba la opinión según la cual los idioses habían otorgado al hombre desde el principio las artes de la civilización. Con el transcurrir del tiempo, la humanidad había buscado y encontrado mejores modos de vida. Nada hay

en todo esto que implique necesariamente una intención de abolir los dioses tradicionales, y mucho menos, de sustituirlos por un culto al universo divino.

Cuando pasamos del lado negativo al lado positivo de la enseñanza de Jonófanes, la evidencia obtenida no es todavía definitivamente clara. Los especialistas más destacados han mantenido que aquél rechazaba por completo el politeísmo y afirmaba que el mundo vivo es el único dios. No obstante, lo que nos interesa no es la abolición o la modificación de los Olímpicos, sino el concepto filosófico de divinidad, poniéndolo en contraste con estas figuras también humanas, que ya el mismo Homero parecía haber considerado con un tinte de escepticismo e incluso en clave de humor. En la *Ilíada* y la *Odisea* son los héroes, no los dioses, los que encarnan los ideales de la «virtud» humana. Esta opinión tiene vigencia mientras se pueda afirmar, en el caso de que aceptemos que Jenófanes intentaba abolir el panteón homérico, que éste tenía, con todo, una religión que ofrecer a cambio.

¿Cuáles son los atributos del único dios que es el universo divino? «Jenófanes dice que el dios es eterno, uno, igual en todas partes, limitado, de forma esférica, y capaz de tener percepción en cada parte» [1]. El mundo redondo es una criatura viva, dotado de conciencia o, dicho en lenguaje común, un cuerpo animado por un alma coextensiva a él. Su cuerpo es finito [2] y esférico. El dios es eterno, porque cree que los dioses son universalmente «inmortales e imperecederos», y ésto, como he visto, implica que su existencia carece de un comienzo. De acuerdo con lo señalado hasta ahora, y ya que este dios es el mundo, puede afirmarse que no hay cosmogonía alguna, por

[1] Hipól. *Ref.* I, 14, 2 *(Dox.* 565).

[2] El *Frag.* 28 que establece que la superficie inferior de la tierra se extiende hacia abajo «indefinidamente» (ἐς ἄπειρον), puede entenderse como una negación del hecho de que la tierra flote sobre el agua *(Tales)* o sobre el aire *(Anaxímenes)*, o que exista alguna sima tártara bajo aquélla. La tierra se extiende hacia abajo, sin estar limitada por *nada*, hasta llegar al fondo de la esfera (Gilbert, *Meteor Theor*, 280, 671). De acuerdo con Jenófanes, el sol se mueve describiendo una línea recta εἰς ἄπειρον, «indefinidamente» y no «hasta el infinito»; éste se apaga en un corto intervalo de tiempo (Zeller, 17, 669).

cuanto Anaximandro había dotado a su «ilimitado» con los atributos divinos, y luego generó fuera de éste un mundo perecedero. No existe tal sustancia divina que se extienda más allá del mundo y lo envuelva, o que respire a través de él, como suponían los Pitagóricos. Los epítetos divinos pertenecen al mismo mundo.

«Siempre permanece en el mismo lugar, completamente inmóvil; ni le es adecuado ir de un lugar a otro» (*frag.* 26). Esto no constituye la negación de que se produzca algún cambio dentro del mundo. Probablemente significa que, a diferencia de los demás animales, que deben moverse para buscar su alimento, el mundo permanece donde está, ya que no necesita sustento alguno [3].

El pensamiento no requiere de miembros u órganos sensoriales especiales, pues el mundo «ve, oye y piensa como un todo». Este dios es consciente y «sin esfuerzo influye en todas las cosas a través del pensamiento de su mente». La expresión «influye en» (κραδαίνει [kradaínei]) no quiere dar a entender más que «mueve»; no sugiere la existencia de ninguna inteligencia ordenadora que proyecte el orden del mundo o controle los acontecimientos con su providencia. No hay justificacion alguna para hablar de este dios como si fuere una «persona en el sentido más amplio de la palabra» [4], si con el término «persona» nos referimos a alguien con quien el hombre puede establecer cierto tipo de relación religiosa. Ni tampoco puede afirmarse que, puesto que Jenófanes ataca a los dioses homéricos por su inmoralidad, éste «sostiene implícitamente la moralidad y veracidad de Dios». Este dios no es un ser moral más que el mundo material divino de los Milesios. Y no tiene ninguna oportunidad para ser veraz y carece de medio alguno para entrar en comunicación con la humanidad; pues Jenófanes, se dice, negaba todas las clases de adivinación [5]. Debemos subra-

[3] Cf. *Timeo* 33 B-34 A, donde la descripción que Platón hace del cuerpo del mundo sigue muy de cerca a Jenófanes (F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, p. 55); Aecio. II, 5, I (*Dox.* 332 s., desde Aristóteles): el mundo no necesita alimentarse; de ahí que sea eterno.

[4] Como hace Adam en *Religious Teachers of Greece*, pág. 210.

[5] Cicerón, *de Div.* I, 5, «divinationem funditus sustulit».

yar una vez más que este dios de los filósofos jonios no es un objeto religioso, ni ningún aspecto relacionado con ningún culto. El mundo está vivo, y la vida, como señala Aristóteles, implicaba normalmente alguna clase de conciencia o conocimiento y una fuerza inherente de movimiento.

Cuando Jenófanes condenó los mitos de las batallas de los Titanes, Gigantes y Centauros como «ficciones de los hombres de la antigüedad» (*frag.* I, 21), rechazaba con ello la pretensión de las Musas de Hesíodo de haber recibido la revelación de la verdad acerca del pasado remoto, y declaraba asimismo su propia intención de lograr una intuición profética frente a aquéllas.

La intuición de Heráclito acerca de la naturaleza de las cosas y sobre su propia naturaleza le condujo a una conclusión muy diferente. Pero su actitud se parece a la de Jenófanes cuando éste reclama para sí un conocimiento profético que los poetas (y también los filósofos, incluido Jenófanes) no habían logrado. Su dios también puede describirse como la vida del mundo, el fuego que «siempre vive» y, por tanto, también muere siempre, en la transformación incesante de los elementos. Su disputa con Homero y Hesíodo no se produce a causa del antropomorfismo y la inmoralidad. «Homero se equivocaba cuando decía: que la discordia debería cesar entre dioses como entre hombres.» No se dio cuenta de que estaba pidiendo la destrucción del universo, pues «la Guerra es el padre de todo». «Hesíodo es maestro de muchos. Los hombres consideran que sabe muchas cosas éste quien no conoció el día y la noche; pues son una sola cosa.» [6] Ambos poetas estaban cegados por la primera verdad, según la cual, ningún opuesto puede existir sin el otro, y donde se afirma que la única armonía consiste en la tensión sin fin entre ellos. No puede haber paz sin guerra, día sin noche, reposo sin movimiento, armonía sin discordia. Seguramente aquí se alude a los sueños piadosos de un mundo mejor, de un día sin fin, de una perpetua primavera y de la paz en algún Elíseo o en las Islas de los Bienaventurados. En el universo de Heráclito no hay ningún lugar para una existencia tal; ni siquiera para un dios que «trascienda» a todos los opuestos

[6] Heráclito, A 22; B 53 y 57 ° *frags.* 44, 35 Byw. *(Vors.* vol. II, págs. 149, 162, 163).

y ponga fin a su lucha en una armonía final y estática, al modo como la concebían los Pitagóricos. «Dios es día *y noche*, verano *e invierno*, paz *y guerra*, saciedad *y hambre*. El hombre puede anhelar el día perpetuo, el verano, la paz y la saciedad, y condenar a sus opuestos como malos y de los que espera verse libre. Pero «para Dios todas las cosas son justas, buenas y rectas, aunque los hombres consideren a unas cosas injustas y a otras justas» [7]. La vida que anima el mundo es indiferente a nuestros valores humanos; éstos no son más válidos en términos absolutos que nuestra aversión por el agua del mar que los peces encuentran saludable, o por el lodo, que los cerdos prefieren para bañarse.

La pretensión de Heráclito de ser un profeta dotado de una

[7] Adam comenta (*Relig. Teachers*, pág. 233): «En su *Intellectual System of the Universe*, Cudworth habla de la existencia de un dios como «reconciliador de toda la Diversidad y Contrariedad de las cosas del Universo en Una Armonía más Admirable y Bella». Esto es precisamente lo que está implicado en la concepción de la divinidad de Heráclito y que hace que la opinión de Heráclito se confunda con el platonismo. Véase lo dicho anteriormente en la pág. 145. Burnet (E. G. P., 167) tampoco acierta: «En él» (Dios, la «sabiduría primera», puro Fuego) «la oposición y la relatividad universal en el mundo desaparece». En lo que respecta a lo finito y lo infinito es imposible determinar sin disponer del contexto el significado del *frag*. 113, 114 (= 91 Byw) con su referencia a las leyes y costumbres (νόμοι «nómoi») humanas: «El pensamiento es común (ξυνόν [xynón]) a todos. Aquellos que hablan con entendimiento (ξὺν νόῳ [xỳn nóo]) deben apoyarse en lo que es común a todos, así como una ciudad debe sustentarse sobre la ley e incluso, con mayor firmeza. Pues todas las leyes humanas se nutren de la única ley divina. Pues ésta ordena tanto como quiere y se basta para todo y prevalece (sobre todo)». De todos modos, es cierto la mayor parte de la humanidad no «habla con entendimiento» ni comprende el pensamiento divino. Sus costumbres y decretos probablemente no se ajustan a éste. Cf. Cleantes, *Himno a Zeus*, 24.

Y deberíamos tener muy en cuenta el pasaje heracliteano que aparece en el escrito de Hipócrates *de Victu*, I, II: «La costumbre (νόμος «nómos») y la naturaleza, por medio de las cuales realizamos todas las cosas, no concuerdan aunque crean acuerdos. Pues la costumbre fue establecida por los propios hombres sin conocer aquellas cosas sobre las que establecían la costumbre. Pero la naturaleza de todas las cosas fue dispuesta por los dioses. Ahora bien, eso que los hombres ordenaron no permanece por siempre como justo o injusto, mientras que las cosas dispuestas por los dioses siempre aparecen como justas. Tan grande es la diferencia que existe entre lo justo y lo injusto». (trad. W. H. S. Jones).

capacidad de intuicion única descansa sobre la convicción de que el Logos, el pensamiento que gobierna todas las cosas, lo había descubierto tanto en sí mismo como en la Naturaleza. Este no era un saber privado adquirido «aprendiendo muchas cosas» de otros, sino un saber que es «común a todos», en el caso de que sólo los hombres tuviesen almas para entenderlo. No obstante, el Logos tiene una existencia física. Es el fuego en nuestro mundo exterior, y una parte de éste se encuentra dentro de nosotros. Aquí hallamos una noción que reaparece en otros muchos sistemas filosóficos: nuestra inteligencia es una parte de la inteligencia divina y, por consiguiente, es capaz de entender el «pensamiento» que gobierna la Naturaleza. En la creencia popular y en la tradición órfico-pitagórica, se supone que esta facultad divina recibe en los sueños revelaciones de la verdad, una vez el alma se libera del cuerpo. «Esta duerme cuando los miembros "órganos" están en acción, pero, para el que duerme, en muchos sueños ella manifiesta un juicio de bienestar o de dolor que se siente muy vivamente» (Píndaro, *frag.* 131)[8]. Aristóteles, en una de sus primeras obras, declara de modo similar que «el alma en el sueño, estando a solas consigo misma, recupera su propia naturaleza (celeste) y adivina y prevé el futuro» (*frag.* 12). Heráclito disiente de esta opinión. «El durmiente está encerrado con sus cosas privadas; se recluye dentro de su propio mundo.» Cuando los canales de los sentidos están cerrados, la mente pierde el contacto con la mente exterior conservando únicamente una especie de vínculo con ella en la respiración. Vuelve de nuevo a ser racional sólo cuando nos despertamos y nos asomamos a través de las ventanas de los sentidos[9]. De este modo, se niega la idea de que la verdad se revela en los sueños. Pero la importante concepción que relaciona la mente humana con la divina se conserva. Garantiza la verdad del *logos* de Heráclito y es la base para su pretensión de ser un profeta. Aquí encontramos la contrapartida filosófica de la pretensión del poeta de haber sido inspirado por la Musas, así como la creencia del vidente quien pensaba que estaba poseído por Apolo. En un sentido prosaico y literal, el filósofo está *enthéos:* su muerte es un aspecto independiente de

[8] Cf. Esquilo. *Eum.* 104: εὕδουσα γὰϱ φϱὴν ὄμμασιν λαμπϱύνεται, ἐν ἡμέϱα δὲ μοῖϱ' ἀπϱόσκοπος βϱοτῶν.
[9] Enesidemo, *ap.* Sext. Math. VII, 129.

la muerte divina en la Naturaleza. No obstante, esta muerte es su parte racional, no su vertiente irracional.

La lógica intransigente de Parménides arrebataba cada atributo de la vida al Ser Uno del filósofo: éste no era ni consciente ni capaz de movimiento alguno. Según esto, no podría ser llamado dios. La única cualidad divina que conservaba era la de ser imperecedero, ya que el Ser ni podía generarse a partir de no-ser, ni tampoco podía dejar de ser. La cosmogonía y la teogonía en su totalidad quedan relegadas a la segunda parte del poema de Parménides, como un asunto propio de la opinión mortal, «en la que no hay ninguna creencia verdadera». En este lugar Parménides ofreció, empleando la forma tradicional de la narración poética, su propia versión revisada de la historia del mundo; pero se presenta como una ficción que, en el mejor de los casos, puede aproximarse algo más a la verdad de lo que lo hacen las versiones de Hesíodo o de Anaximandro. La verdad revelada en la primera parte no deja lugar para la religión de ninguna clase. Puesto que tampoco dejó lugar para la filosofía natural, los filósofos de la siguiente generación tenían que buscar una salida y restablecer la realidad del movimiento y de la conciencia en la Naturaleza.

A partir de aquí los caminos comienzan a separarse. Un camino conduce al materialismo de los físicos atomistas. El Ser Uno se diversifica en una pluralidad infinita de átomos, cada uno de los cuales conserva su naturaleza imperecedera, aunque de igual modo carece de cualquier posibilidad de vida. La postulación de un vacío infinito proporciona a los átomos un lugar en el que poderse desplazar y combinarse adoptando estructuras complejas. Pero el movimiento es una mera locomoción mecánica, y se postula como si fuese un hecho dado, del que no ofrecen ninguna explicación ni Leucipo ni Demócrito. Se afirma que los átomos y el vacío son las únicas realidades últimas, lo que conlleva que el atomismo, aunque pueda describir la reorganización de los cuerpos materiales que tiene lugar en algunas ocasiones con el fin de producir un mundo ordenado, es incapaz de explicar de modo verosímil la existencia de la vida y de la conciencia y, estrictamente hablando, debería negar totalmente su existencia. Los atomistas se detuvieron antes de llegar al ateísmo sólo porque retrocedieron ante la con-

clusión paralela, según la cual, ellos no poseían nada que pudiesen reconocer como vida y pensamiento. Todavía no habían tenido la oportunidad de oír hablar del conductismo.

En la otra dirección se encontraban Empédocles y Anaxágoras quienes, a pesar de admitir que sus elementos eran indestructibles e inmutables, vieron la necesidad de proporcionar una causa para explicar el movimiento. El resultado de todo ello es que la vida divina de la Naturaleza comienza a convertirse en algo distinto de la vida de los cuerpos materiales. Se instala en sustancias separadas, todavía especialmente extensas, pero invisibles e intangibles y dotadas de los atributos propios del alma, como son el automovimiento y la conciencia. El Amor y la Discordia de Empédocles y la Mente de Anaxágoras son fuerzas cósmicas y pueden recibir la denominación de dioses filosóficos, aunque una vez más no hay ningún indicio que nos permita saber si recibieron culto o si usurparon el lugar de las divinidades populares. Empédocles cuenta cómo los elementos corpóreos de nuestros órganos sensoriales nos permiten ver y sentir la tierra, el aire, el agua y el fuego, así como percibimos el Amor a través del amor, y la Discordia por medio de la discordia. Pero el Amor y la Discordia son invisibles. Del Amor escribe lo siguiente: «Contémplalo con tu pensamiento, y no te sientes con ojos estupefactos. A éste al que incluso los mortales reconocen como si estuviese implantado en sus mentes, por el cuál tienen amorosos pensamientos y realizan acciones de concordia, dándole los nombres de Gozo y de Afrodita —ningún mortal de carne y hueso ha percibido todavía cuándo se mueve alrededor de éstos (los elementos corpóreos)—» [10]. En otras palabras, Empédocles es el primero en descubrir la verdad de que el poder invisible que encontramos en nosotros y llamamos amor es el mismo poder que actúa en toda la Naturaleza. Y esto es también verdad en el caso de la Discordia. La exhortación para contemplar el Amor, no con los sentidos, sino con el pensamiento (νόῳ [nóo]) es análoga a la de Parménides: «Mira a las cosas que, aunque alejadas (de

[10] *Frag.* 17, 21 ss. El antecedente de ἥτις en la 1.22 es τήν que aparece en la 1.25. La expresión καὶ θνητοῖσι puede tomarse (como se ha hecho más arriba) bien con νομίζεται o con ἄρθροις ; «ella, a la que creen incluso (?) implantada en los miembros mortales».

los sentidos), están seguramente presentes ante el pensamiento (νόῳ). Lo divino, afirma Empédocles, no puede ser visto con los ojos ni tocado con las manos. Repite la objeción que Jenófanes hiciera al antropomorfismo; la divinidad (¿El Amor?) se describe como una «mente» (o alma, φρήν [phrén]) sagrada y sobrehumana que recorre rápidamente todo el mundo con veloces pensamientos» [11], al igual que el dios de Jenófanes, el cual «mueve todas las cosas con el pensamiento de su mente» (νόου φρενί [nóou phrení]). Es fácil exagerar el significado real de estas expresiones e investirlas de un significado religioso tomado de las escrituras judías o cristianas. Pero sólo necesitan dar a entender que cabe identificar la ausencia y la fuerza del movimiento que anima nuestros propios cuerpos con la fuerza que mueve el cosmos. El conocimiento intuitivo que tiene el filósofo de su poder queda garantizado por el principio según el cual lo semejante conoce a lo semejante.

La Mente de Anaxágoras es el elemento correspondiente en su sistema físico. Es la más sutil y la más pura de las sustancias, capaz de moverse a sí misma y de poner a todas las demás cosas en movimiento en virtud de su «conocimiento» de ellas. Su función consiste en producir orden fuera de un estado original en el que «todas las cosas estaban juntas». Una parte de ésta habita en todas las criaturas vivas. No es llamada «Dios», y carece de atributos morales. Esta Mente fue considerada posteriormente por los socráticos de manera positiva, como si ésta proporcionase una insinuación de la naturaleza de la inteligencia ordenadora del artista que introduce el orden dentro de la materia desordenada con un propósito determinado. El cuerpo ya no podía moverse a sí mismo. Tampoco debía moverse al azar, como sucedía en el atomismo y, por consiguiente, la existencia de un orden tal como exhibe el mundo, es un producto del cambio, lo que bien puede parecer increíble. O bien debe ser introducido por una inteligencia diferente capaz de prever y desear obtener el resultado. Pero este desarrollo tendrá lugar en el futuro.

Posteriormente, en el siglo V, Diógenes de Apolonio resucitó la doctrina de Anaxímenes, identificando una vez más la

[11] *Frag.* 134, que Bignone asigna al poema físico.

sustancia primordial y el alma viva del mundo con el aire. Al igual que la mente de Anaxágoras y en virtud de su conocimiento de todas las cosas, tenía la facultad de dirigir su movimiento y de disponer todas las cosas en el mejor orden posible. Estas propiedades dan a este «cuerpo eterno e imperecedero» el derecho a recibir el apelativo de dios; unas partes pequeñas de éste constituyen las almas de todas las cosas vivas, «a saber, el aire más caliente que el del exterior en que nos encontramos nosotros, pero mucho más frío que el próximo al sol» (*frag.* 5).

Con Diógenes y los atomistas hemos llegado al fin de la filosofía natural presocrática. A través de una mirada retrospectiva de la disputa entre filósofos y poetas, podemos constatar que ésta se desencadenó fundamentalmente a raíz de las objeciones racionalistas hacia el antropomorfismo de los mitos. Los poetas no podían prescindir por completo de los personajes Olímpicos, aunque sí podrían corregir su carácter moral, como hacen Píndaro o Esquilo, o incluso, como Eurípides, representar su inmoralidad como si arrojase una duda sobre su existencia. El filósofo es libre de ignorar las aventuras míticas de los dioses humanizados y no se ocupa de los cultos de la religión organizada. Su Dios es, en primer término la fuerza inmortal e imperecedera del nacimiento y de la conciencia, que anima a la totalidad del cuerpo del mundo. Es ésta una concepción de ningún modo ajena a la religión griega, que había deificado hacía tiempo al Cielo y a la Tierra. Incluso se podría afirmar que la filosofía había retrocedido hasta la concepción mucho más antigua de una fuerza sobrehumana que se difundía por todas las partes de la Naturaleza, a partir de la cual se había ido formando una pluralidad de daimones y finalmente una diversidad de dioses completamente personales [12]. Como hemos visto, este Dios no es una persona o un objeto de culto. Su característica más destacada es la unidad. Esta circunstancia se concilia con la suposición, hecha por los primitivos sistemas monistas, según la cuál la naturaleza de las cosas (φύσις [physis]), o principio (ἀρχή [arché]) del mundo ordenado, es una sustancia simple. Después de Parménides llegó a ser necesaria la sustitución de una pluralidad de elementos materiales,

[12] Cf. Nilsson, *History of Greek Religion*, cap. IV.

pero simultáneamente la fuerza divina de movimiento adquiere una existencia separada, y de este modo puede conservar su unidad. De este modo, la filosofía estableció uno de los fundamentos para una religión universal y monoteísta, en la que el Logos de Heráclito y la Mente de Anaxágoras podían fundirse con un Zeus espiritualizado.

En el resto del capítulo hemos intentado demostrar cómo el filósofo conserva su carácter profético. Confía, para su visión de la divinidad y de la naturaleza real de las cosas, en la supuesta identidad de su propia razón con una parte de la conciencia cósmica. La fuerza del pensamiento discierne inmediatamente una realidad que esté relacionada con ella y que permanezca oculta a los sentidos. La razón intuitiva (νοῦς [noûs]) reemplaza a la facultad superior que antiguamente actuaba en los sueños y en las visiones proféticas; lo sobrenatural se convierte en lo metafísico. Toda la filosofía se basa en el postulado de que el mundo debe ser un orden inteligible y no una mera mezcla confusa de visiones y sonidos que se presentan ante nuestros sentidos en un flujo constante. La percepción de este orden no se deriva de la experiencia sensible y de la observación, seguidas de la generalización prudente y de la inferencia hipotética. La inteligencia del filósofo sale a su encuentro confiando en el poder de intuir y de razonar que tiene por sí sola.

El filósofo natural compite con el poeta didáctico en la medida que se ocupan del campo común de la cosmogonía y de la teogonía. Las Musas habían revelado al poeta inspirado la historia del mundo retrocediendo hasta las fronteras más remotas del pasado inaccesible. Su relato era un tejido de mitos de todo tipo, extraídos de fuentes muy diferentes y de cualquier época de civilización. Esta era toda la sabiduría existente heredada del pasado; y fue investida con todo el prestigio, debido a su vinculación con la religión establecida. Ciertamente habría sido un milagro que los sabios del siglo VI, quienes buscaban obtener la misma sabiduría que se perseguía en Egipto y Babilonia, hubieran dejado sus mentes limpias de todas las preconcepciones míticas, para así poder contemplar la Naturaleza con los ojos de un inocente Adán en el día de la creación. ¿No era más natural que continuaran el proceso de racionali-

zación que ya se había ocupado durante largo tiempo en expurgar los elementos extravagantes del mito, tales como los que llegaban a ser increíbles?

Una vez conquistado este punto de vista, podemos regresar a nuestro examen preliminar del sistema de Epicuro. Una de sus tres disciplinas fundamentales se ocupaba de cosas totalmente imperceptibles por los sentidos (ἄδηλα [ádela]) y accesibles únicamente al pensamiento. Estas son los dioses y las realidades materiales últimas, los átomos y el vacío. Los dioses eran desterrados de nuestro mundo. Para afirmar su existencia, Epicuro apeló al viejo testimonio que proporcionaban los sueños. Pero tuvo que invocar un poder de la mente para proyectar su pensamiento en lo invisible, con el fin de asegurar la veracidad de estas visiones. Este poder que es completamente inexplicable desde sus presupuestos materialistas, también se empleaba con el fin de lograr una «aprehensión mental» de los átomos y del vacío. El resultado es una intuición de hechos autoevidentes que pretende ser infalible. Ahora nos resulta fácil reconocer en este punto la razón profética del filósofo, decidido a aprehender sus premisas autoevidentes y dispuesto a argumentar a partir de ellas con un resuelto dogmatismo. Debido a todo este ensalzamiento que el proceder de Epicuro hace de los sentidos como criterio de verdad en este campo de lo imperceptible, su actitud coincide en esencia con la que tanto desdeña Platón.

II

La cosmogonía filosófica y sus orígenes en el mito y el ritual

10

El sistema de Anaximandro

En la primera parte de este libro estuvimos examinando la doctrina de Epicuro, con el fin de poner en cuestión la idea de que esta expresión final de la filosofía natural jonia fuera preeminentemente científica. Vimos que, de hecho, no era así, sino que más bien se trataba de una estructura dogmática basada en premisas *a priori*. Estas premisas eran ideas y principios que se consideraban perfectamente claros y autoevidentes para la razón. Acabamos de ver cómo la razón misma en la que confiaron los filósofos había heredado su derecho a la aprehensión inmediata y cierta de la verdad, de la facultad profética del sabio inspirado. El ejemplo de la escolástica medieval basta para mostrar cómo una filosofía puede ser eminentemente racional y a pesar de eso tomar sus premisas de la revelación y deducir un sistema completo del universo sin sentir la necesidad de comprobar sus conclusiones por medio de un estudio minucioso de los hechos observables.

Podemos ahora retroceder desde el final de la filosofía jonia hasta su principio en Mileto en el siglo sexto. Tomaremos el sistema de Anaximandro y lo reconstruiremos hasta donde podamos llegar con los testimonios con los que contamos. Después veremos cómo se relaciona con la tradición cosmogónica poética y mítica que está detrás de él.

Confundidos por el hábito de Aristóteles de considerar a las ideas de sus predecesores como anticipaciones más o menos perfectas de una o más de sus propias cuatro causas (material, formal, eficiente y final), los antiguos historiadores de la

filosofía aceptaron su opinión de que los primeros jonios sólo se ocuparon de «los principios materiales», como el agua o el aire. De acuerdo con esto, se les representaba como si trataran de responder a la siguiente pregunta: ¿Cuál es la sustancia (material) en la que consisten todas las cosas? Pero si nos fijamos en los sistemas mismos, vemos que a lo que tratan de responder es a lo siguiente: ¿Cómo surgió un mundo plural y ordenado a partir del primitivo estado de cosas?

El orden del mundo que se va a explicar es un ordenamiento estático de las grandes masas elementales en cuatro regiones concéntricas: los fuegos celestes en la circunferencia, la tierra en el centro, y el agua y el aire (o la niebla y las nubes) en el espacio que hay entre el cielo y la tierra. A continuación la cosmogonía pasa a describir la formación del sol, la luna y las estrellas, y a explicar esos fenómenos «meteorológicos» de los que se ocupó pormenorizadamente Lucrecio. Finalmente, describe el origen de las criaturas vivientes [1]. Los sistemas jonios primitivos intentaron añadir a este relato la historia primitiva de la humanidad y el surgimiento de la civilización.

Uno de los supuestos de toda cosmogonía es que el orden del mundo, tal como lo vemos ahora, no es eterno, sino que tuvo un comienzo en el tiempo, y que el punto de partida o estado inicial de cosas (para el que Anaximandro usó probablemente la palabra ἀρχή [arjé]) era una condición más simple, en la que las partes del mundo ordenado todavía no se distinguían. A este estado inicial de cosas lo llamó Anaximandro «lo Ilimitado» (más adelante veremos en qué sentido). De momento podemos señalar que de lo Ilimitado se dice que es inmortal e imperecedero, en contraste con el orden del mundo que surge de él. Al ser imperecedero, es también el material permanente o «naturaleza de las cosas» (φύσις [phýsis]) de la que se componen en última instancia todas las cosas en todos los

[1] Para esta tabla de contenidos cf. Aristóteles, de *Part. Anim.* 640 b5: οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι και πρῶτοι φιλοσοφήσαντες περὶ φύσεως (1) περὶ τῆς ὑλικῆς ἀρχῆς καὶ τῆς τοιαύτης ἀρχῆς ἐσκόπουν, τίς καὶ κοία τις, καὶ (2) πῶς ἐκ ταύτης γίνεται το ὅλον, καὶ τίνος κινοῦντος... οὕτως γαρ τὸν κόσμον γεννῶσιω. (3) ὁμοίως δὲ περὶ τὴν τῶν φυτον λέγουσιν. Eur. *frag.* 910: ολβιος ὅστις τῆς ἱστορίας ἔσχε μάθησιν... ἀθανάτου καθορᾶν φθσεως κόσμον ἀγήρων, πῆ τε συνέστη καὶ †ὅπη† καὶ ὅπως.

tiempos. Bajo este aspecto, Aristóteles tiene alguna justificación para considerarle un principio de tipo material. Será conveniente aplazar la discusión sobre su naturaleza y atributos hasta que hayamos trazado el proceso por el que se forma un mundo a partir de él.

El proceso que conduce del estado inicial al orden se describe como la «separación de los opuestos», como lo caliente y lo frío, a partir de la masa indiscriminada. Aristóteles [2] divide a los filósofos físicos en general en dos clases según sus concepciones sobre el proceso por el que se formó un mundo plural a partir de la unidad. Algunos consideran la realidad como un solo cuerpo subyacente, a partir del cual surgen todas las otras cosas por condensación y rarefacción. Esto vale para Anaxímenes, en cuya teoría se destaca la noción de substancia superficialmente modificada. El material original de Anaximandro es más bien el estado inicial, esto es, no se trata de ninguna de las formas corporales especiales conocidas, sino de una fusión primitiva. De ahí que Teofrasto diga [3]: «Habla de su principio como si no fuera el agua o cualquier otro de los llamados elementos, sino una naturaleza diferente, que es ilimitada (o indeterminada)». Por esta razón, Aristóteles sitúa a Anaximandro en la segunda clase «que dice que fuera de su unidad, los Opuestos que se contienen en él están "separados", como dice (φησι [phesi] Anaximandro». Dentro de este grupo están también los pluralistas posteriores, como Empédocles y Anaxágoras. Estos comienzan con una pluralidad de cosas diferentes en una sola mezcla en la que están «todas juntas» y de la que se «separan». Las palabras de Aristóteles dan a entender que el término que usaba Anaximandro para referirse a esta separación era ἐκκρίνεσθαι «ekkrínesthai». La expresión más común en griego para expresar esta idea era ἀποκρίνεσθαι [apokrínesthai] y la usa Simplicio *(loc. cit.)*, siguiendo a Teofrasto, en el mismo sentido. Teofrasto confirma, así, la descripción de Aristóteles. El testimonio es tan bueno como cualquiera de los que tenemos sobre las opiniones de Anaximandro. Los opuestos, por lo tanto, estaban, en primer lugar, contenidos en la unidad original, y posteriormente se diferenciaron. Si se supone

[2] *Física,* A, IV, 187a12
[3] *Física Op.* 2 *ap.* Simpl. *Física* 24, 13

que no hay un principio absoluto de la existencia, los Opuestos tienen que haber permanecido en la unidad antes de salir fuera de ella [4]. ¿Cuáles eran estos Opuestos? Simplicio especifica «lo caliente, lo frío, lo húmedo, lo seco y los demás». Lo que importa sobre ellos es que no son cualidades, sino cosas. «Lo caliente» no era el calor, considerado como una propiedad adjetiva de alguna sustancia que está caliente. Se trata de una cosa sustantiva, y «lo frío», su contrario, es también otra cosa. De ahí que fuera posible considerar a lo caliente y lo frío como dos cosas opuestas que podían estar fundidas sin que se pudieran diferenciar, como una mezcla de agua y vino. Y lo mismo que cabía imaginar que el agua y el vino se podían separar de nuevo, lo caliente podía diferenciarse de lo frío de la misma manera.

Sabemos que Anaximandro llamaba al estado inicial de cosas (ἀρχή [arjé]) «lo Ilimitado». No lo identificó con ninguna de las cuatro cosas (fuego, aire, agua y tierra) que se consideraban normalmente como las ocupantes de sus distintas regiones en el cosmos. Era una suerte de unidad indiferenciada, fuera de la cual podían emerger estas cuatro cosas para ocupar sus posiciones determinadas. Aristóteles nos recuerda el motivo por el que Anaximandro no identificaba su unidad original con ninguna de ellas: los elementos (como serán llamados más tarde) «se oponen unos a otros; el aire, por ejemplo, es frío; el agua, húmeda; el fuego, caliente; y si alguno de ellos fuera ilimitado, los otros ya habrían sido destruidos» [5]. Este argumen-

[4] Burnet *(Early Greek Philosophy* [3], pág. 57, nota 1) escribe: «Teofrasto (*ap.* Simpl. *Física,* 150, 22) dice ἐνούσας γὰρ τὰς ἐναντιότηας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ... εκκρίνεσθαι.

Pienso que estas palabras no son ni siquiera una paráfrasis de cualquiera de las que Anaximandro haya dicho. No son más que un intento de "acomodar" sus opiniones a las ideas peripatéticas y ἐνούσας es tan histórico como el ὑποκείμενον». Pero lo que Simplicio cita es el texto de Ar. *Física,* 187 a 20 y no a Teofrasto; de Aristóteles comenta lo siguiente: οἱ δὲ ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι ὥσπερ 'Αναξίμανδρός φησι Aristóteles cita la palabra ἐκκρίνεσθαι propia de Anaximandro y su afirmación es consistente con la de Teofrasto, *Física Op.* 2 (*Dox.* 476, 3): οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκριναμένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως Si vamos a rechazar el testimonio de las únicas autoridades que han leído el libro de Anaximandro, es mejor que admitamos que no sabemos nada sobre él.

[5] Ps. Plut. *Strom.* 2 (*Dox.* 579, 13; Ritter y Preller, 19).

to revela dos cosas interesantes. En primer lugar, que la idea según la cual el estado de cosas inicial tiene que ser algo ilimitado o indeterminado aparece como una premisa primordial, de la que se deduce que no se puede identificar con ninguno de los elementos hostiles. Volveremos a hablar sobre lo que significaba el término «ilimitado». El segundo punto destacable es la hostilidad u «oposición» de los elementos, los cuales, una vez que se han diferenciado, luchan continuamente, haciendo presa los unos en los otros «y pagando unos a otros la pena por su injusticia, según el orden del tiempo» (*frag.* 1). El aire (o niebla) es frío; el fuego, caliente; el agua es húmeda, y la tierra, seca. Estos dos pares de opuestos pueden llamarse (siguiendo la terminología posterior) las propiedades esenciales de los elementos, o, como decían los primeros filósofos, sus «fuerzas», en virtud de las cuales influyen unos sobre otros. Esta oposición es la clave del proceso por el que un mundo ordenado se genera a partir de la unidad ilimitada. Volveremos ahora sobre este proceso.

Este proceso de separación comenzó como consecuencia del «movimiento eterno» cuya naturaleza examinaremos después. En la primera fase, las cosas opuestas no son todavía los elementos visibles. Lo caliente no es todavía la llama o el fuego; lo frío se diferenciará posteriormente en aire, agua y tierra. Teofrasto describe el principio del proceso en términos arcaicos que recuerdan claramente las propias palabras de Anaximandro: «Dice que lo que podía generar lo caliente y lo frío a partir de lo eterno (lo Ilimitado) se separó en la generación de este mundo» [6].

El término γόνιμον [gónimon] que se traduce por «lo que podía generar» se aplica también al huevo fertilizado, en opo-

[6] Es arbitrario rechazar el término «esfera» y considerarlo una «inexactitud» porque «la comparación con la corteza de un árbol sugiere claramente algo de tipo anular» (Burnet, *Early Greek Philosophy* [3], p. 63, siguiendo a Heidel). Teofrasto está siguiendo de cerca el texto de Aristóteles. «Corteza» no implica ninguna forma. Podemos hablar de la corteza de la tierra sin implicar que la tierra sea rectangular como un pan de molde, o gruesa como un pastel, o esférica como una tarta de manzana. Además, los primeros seres vivos que estaban «rodeados de una corteza espinosa» no pueden haber sido «algo anular», sino más bien como los erizos de mar.

sición al «huevo de viento» (ἀνεμιαῖον [anemiaîon = lleno de viento o estéril]). En la parodia de la cosmogonía orfica que hace Aristófanes, el huevo del mundo situado en la noche primigenia recibe el nombre de «nacido del viento» (ὑπηνέμιον [hypenémion]); sin embargo, el germen del mundo de Anaximandro no es estéril. Parece tratarse de una porción nuclear del material indiferenciado que, de alguna manera, se separó del resto por el movimiento eterno, y está preñado de los opuestos que más adelante se separaron de él en el nacimiento del mundo. Los opuestos primarios que se nombran aquí son lo Caliente y lo Frío. En esta etapa, lo Frío se puede identificar con «lo Húmedo» o «la humedad primigenia»; no se trata del agua, sino de lo que luego se convertirá en aire (niebla, nube), agua y tierra. Teofrasto continúa: «Y en el exterior de éste (del núcleo) se desarrolla una suerte de esfera o llama [7] alrededor del aire (Niebla) que envuelve a la tierra como la corteza de un árbol». Lo caliente se mueve por fuera de la circunferencia y se vuelve incandescente, formando una cubierta de fuego visible que encierra el centro húmedo y frío del núcleo. En lugar de «lo Frío» se habla ahora del *«aire* (niebla) que envuelve la tierra». Presumiblemente, el centro se mantiene todavía húmedo: una niebla fría y oscura que envuelve una masa acuosa algo más densa que se encuentra situada en el centro.

El proceso continúa de la siguiente manera: a medida que se va diferenciando el centro frío, se van separando el segundo par de opuestos primarios, lo Húmedo y lo Seco [8]. La masa acuosa de la tierra se va secando poco a poco gracias al fuego celeste. La tierra seca se va separando del agua y los mares se retiran a sus lechos. En esto actúa como causa lo Caliente, que ya se ha diferenciado en el fuego, evaporando parte de la humedad y secando la tierra. De manera que, al final, los cuatro populares elementos llenan sus regiones correspondientes. El siguiente paso es la formación de los cuerpos celestes.

«Cuando esta (esfera de fuego) se quebró y se rodeó de ciertos anillos, nacieron el Sol, la Luna y las estrellas.

[7] *R. P.* 20a, *Vors.* [5] A27 (1, pág. 88).
[8] *R. P.* 19, 20, *Vors.* [5] A10, 11.

»Los cuerpos celestes nacieron como un círculo de fuego separado del fuego del mundo y rodeado de niebla («aire»). Hay agujeros para respirar, como los agujeros de una flauta, por los que se ven los cuerpos celestes. Por eso, cuando se bloquean los agujeros, tienen lugar los eclipses, y la luna parece unas veces crecer y otras menguar, según estén abiertos o cerrados los pasajes. [9]»

El anillo del Sol es 27 (ó 28) veces mayor que el de la Tierra; el de la Luna 18 (o 19) [10] veces mayor, también, que el de la tierra. El Sol está al extremo, cerca de él la Luna, y en la parte más baja los anillos de las estrellas fijas y los planetas.

Estas figuras se pueden explicar así: se nos dice que la Tierra es un bidón cilíndrico, cuyo diámetro es tres veces su altura. Las distancias desde la tierra al anillo del Sol y al de la Luna son 27 y 18 veces el diámetro de la tierra. Esto sugiere que las estrellas fijas y los planetas se encuentran a una distancia equivalente a 9 veces el diámetro de la tierra. Cualquiera que sea la explicación que se ofrezca, es obvio que los cálculos son *a priori* y no pueden estar basados en ningún tipo de observación. Ningún método científico de medición podía arrojar como resultado que el Sol estuviera mucho más allá que las estrellas fijas.

Cada cuerpo celeste es un anillo de fuego rodeado de un tubo de niebla («aire») oscura, lo bastante denso como para ocultar a la vista el fuego, salvo por un solo «respiradero, como la boca de un fuelle» [11]. Probablemente, lo que quería decir es que todos los anillos de las estrellas fijas y quizá los de los planetas (excepto el Sol y la Luna) están a la misma distancia de la tierra. La interpretación consistente con los testimonios con que contamos sería que todos estos anillos están sobre la cir-

[9] Las variantes 28 para el sol y 19 para la luna se explican porque cada anillo mide una vez el diámetro de la tierra de espesor, de forma que la figura sería 18 ó 19 según se la mida desde dentro o desde fuera del anillo.

[10] El texto del último parágrafo se lo debemos a Diels. Cf. Boll, S. V. Hebdomas, Pauly-Wiss. VII, 2565. Según Diod. II, 30, 6, los caldeos colocaron las estrellas fijas debajo de los planetas. Para una opinión similar entre los persas, ver R. Eisler, *Weltenmantel,* i. 90.

[11] *R. P.* 19a, *Vors.* [5] A21.

cunferencia de una esfera imaginaria y giran todos a la vez, como si formaran una esfera sólida, en la revolución diaria de los cielos. Se puede conjeturar que esta esfera dividida en anillos representa la «esfera de llamas» original que envolvía el mundo naciente. Esto explicaría que todas las estrellas estuvieran a la misma distancia de la tierra, y normalmente se ha dado por cierto [12]. Queda por explicar cómo se llegaron a formar más allá los anillos de la Luna y el Sol.

En el centro está la Tierra «suspendida libremente sin que nada la mantenga en su lugar, sino que permanece allí debido a que hay la misma distancia hacia todas partes» [13]. Esta afirmación es muy importante. Anaximandro ha suprimido el firmamento sólido (como la cáscara del huevo del mundo) que podría sostener el agua sobre la cual flotaba la tierra según Tales. Su firmamento ígneo se ha roto en anillos. Parece argumentar que la Tierra no necesita apoyo, sino sólo estar donde estaba, en el centro, dado que no había ninguna razón por la que se tuviera que mover en una dirección y no en otra. Posteriormente los Jonios volvieron a la noción de que la Tierra necesitaba apoyo, al concebirla como un disco que se encontraba flotando en el aire. Podemos además señalar que Anaximandro no comparte con los epicúreos la noción del espacio infinito, en el que todos los cuerpos tienen que caer «hacia abajo». Más bien parece anticipar la noción platónica de un universo esférico finito, en el cual «hacia abajo» signifique sólo «hacia el centro» [14].

En cuanto a la forma, la Tierra es «redonda, circular, como el fuste de una columna [15]. Nosotros estamos sobre una de sus

[12] Algunos historiadores entienden que sólo hay un anillo de estrellas, que identifican con el Zodíaco o la Vía Láctea. Pero esto no tiene en cuenta el resto de las estrellas. La teoría de Burnet *(Early Greek Philosophy* [3], pág. 69) contradice todos los testimonios.

[13] *R. P.* 20, *Vors.* 5 A11.

[14] Cf. también *Fedón* 190A: La tierra no necesita aire para mantenerse, sino que la uniformidad del cielo en todas las direcciones basta para mantenerla inmóvil.

[15] El texto de Hipólito es corrupto. γυρόν (una corrección de ὑγρόν) puede ser un escolio del propio término de Anaximandro οτρογγύλον (Roeper). Cf. Hesych. γυρόν κυρτόν (convexo), στρογγύλον, κυκλοειδῆ. Suidas: γυρόν κυρτόν, στρογγυλον citando a Homero, Od. XIX, 246 γυρὸς ἐν

superficies; la otra está en el lado opuesto» (R. P. 20). «La tierra tiene forma cilíndrica, con un espesor que equivale a un tercio de su anchura» (R. P. 20a). Estas últimas palabras constituyen también una afirmación dogmática que no se puede basar en ningún tipo de observación.

«El mar es lo que queda de la humedad original, la mayoría de la cual se secó gracias al fuego, y el resto se vuelve salado por la combustión» (R. P. 20a).

Además de la explicación de los eclipses, Anaximandro se ocupó del trueno, el relámpago, los rayos, las trombas marinas y los torbellinos de aire, atribuyendo la aparición de estos fenómenos a la acción del viento. El viento mismo era una corriente de aire debida a la acción del sol sobre sus partículas más finas y húmedas. Anaxímenes añadió explicaciones del pedrisco, la nieve, el arco iris y los terremotos.

El cosmos está ya completo: la Tierra con sus mares y continentes secos en el centro, y los cuerpos celestes girando a su alrededor. Se ha desplegado un cosmos a partir de un estado inicial indiferenciado, gracias a la separación de los opuestos, lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco.

Volvamos ahora sobre el estado inicial del cual surgió el cosmos. Dado que se le describe negativamente como aquel que no tiene límites, se entiende mejor su naturaleza si se atiende al cosmos limitado con el cual se contrasta.

Como hemos visto, el proceso cosmogónico es esencialmente una separación de fuerzas opuestas. Hay cuatro de estas fuerzas, cada una de las cuales tiene su sitio en su región apropiada: lo caliente se convierte en los fuegos celestes en oposición a la humedad primigenia que más adelante se diferencia en el aire frío (niebla o nubes), los mares húmedos y la tierra seca. Más adelante, en el sistema de Empédocles, el fuego, el

ὤμοισιν κυρτόν = convexo: no existe evidencia de que γυρόν pueda significar «cóncavo» (κοῖλον). Si γυρόν no significa simplemente circular, parece que tiene que significar «convexo» o «abovedado» con respecto a su superficie superior (¿e inferior?).

aire, el agua y la tierra se convierten en los cuatro cuerpos elementales de los que se componen todos los otros cuerpos, y se mantienen así en Platón y Aristóteles.

Por lo tanto, en lo que se refiere al espacio, tenemos, en los dos extremos, los fuegos del cielo en la circunferencia del mundo y la tierra en el centro. Entre ambos se encuentra la humedad en todas sus formas, nubes, niebla, vapor, lluvia y el agua de los mares. El calor de los fuegos celestes actúa sobre la humedad, evaporándola y alimentándose de ella. También se da el proceso contrario, la condensación. El elemento intermedio, que Tales llamó «agua» y Anaxímenes «aire (niebla)», se desplaza hacia arriba y hacia abajo entre el cielo y la tierra. Como subraya Aristóteles, «ningún físico hizo del fuego o la tierra su unidad ilimitada, sino del agua o del aire o de lo que está entre ellos, porque el fuego y la tierra tienen cada uno su lugar determinado, mientras que el agua y el aire oscilan arriba y abajo de forma indecisa» [16]. Anaxímenes vio en estos procesos de rarefacción y condensación la explicación del ordenamiento del cosmos:

«La forma del aire es la siguiente: cuando está más uniforme es invisible, aunque lo caliente, lo frío, lo húmedo y el movimiento lo vuelven visible. Está siempre en movimiento; de otra forma, no cambiaría tanto como lo hace. Cuando se condensa o rarifica toma una apariencia distinta. Cuando se dilata y se vuelve más sutil, se convierte en fuego; mientras que los vientos son aire condensado, las nubes se forman a partir del aire, por compresión, y al condensarse más, se produce el agua, después la tierra, y, por último, las piedras. Por consiguiente, lo caliente y lo frío son los principales responsables de la generación.» [17]

Anaxímenes identifica el elemento intermedio con el cuerpo ilimitado de Anaximandro, el cual se extiende más allá del mundo limitado. «Igual que nuestra alma, al ser aire, nos mantiene unidos, el aliento y el aire rodean al mundo.» Este aliento ilimitado figura también en la primera cosmogonía pitagó-

[16] *Física* III, 5, 205 a 25.
[17] Hipol. *Ref.* I. 7, *R. P.* 28, *Vors.* [5] Anaxímenes A7.

rica, en la que el mundo se desarrolla como una criatura viviente cuando lo respira. El cosmos finito presenta, pues, el siguiente aspecto en lo que respecta al espacio: se trata de cuatro regiones concéntricas, ocupadas por las fuerzas contrarias y rodeadas por lo Ilimitado.

Todavía más iluminador es lo que les ocurre y la conducta que tienen las mismas cuatro fuerzas en el orden del tiempo. La frase siguiente es del propio Anaximandro: «Las cosas se pagan la pena de su injusticia en el orden del tiempo» (*frag.* 1). Esta imagen se deriva del conflicto alternativo del calor y el frío, la sequía y la humedad a lo largo del ciclo anual. Las expresiones más abstractas «lo caliente», «lo frío», etcétera, son apropiadas para la noción familiar de las cuatro fuerzas que dominan las estaciones. El ciclo anual no es homogéneo, sino que está dividido en partes, no necesariamente de la misma longitud, que se distinguen por el predominio de alguno de los opuestos. En la división principal entre el verano y el invierno (usada todavía por Tucídides) predominan alternativamente las dos fuerzas primarias, lo caliente y lo frío. Las otras dos, lo seco y lo húmedo, la sequía y la lluvia, se vienen a equiparar con la primavera y el otoño. Así, Alejandro Polístor, al describir la doctrina pitagórica, dice: «La Luz y la Oscuridad, lo Caliente y lo Frío, lo Seco y lo Húmedo, son cosas que tienen las mismas porciones en el cosmos. Cuando prevalece lo Caliente viene el verano; si lo Frío, el invierno; lo Seco, la primavera, y lo Húmedo, el otoño.» [18].

Cada fuerza avanza y agrede «injustamente» a su contrario, y luego paga su pena, retirándose ante el contraataque de su antagonista. De esta forma se mantiene el equilibrio de la justicia en la totalidad del ciclo.

Esta concepción de la conducta de las fuerzas de las estaciones en el ciclo del tiempo, la aplica Empédocles a la lucha de sus cuatro elementos en el orden del espacio: «Pues todos son iguales y coetáneos; pero cada uno tiene una prerrogativa (τιμή [timé]) diferente y su propio carácter y maneras (ἦθος [êthos] puede significar «morada», «carácter», «hábitos», etcéte-

[18] *Ap.* Diog. L. VIII, 24, *Vors.* [5] I, pág. 449.

ra) y prevalecen por turnos en la revolución del tiempo» [19]. De esta forma, el tráfico e intercambio de los elementos que se desplazan arriba y abajo entre los extremos del fuego y la tierra, es como si fuera otra forma de la lucha de la fuerza de las estaciones. En cada caso encontramos un ciclo del Devenir. Aristóteles usa la forma espacial para ilustrar una cuestión lógica: «Observamos en la Naturaleza un cierto tipo de proceso circular de generación (κύκλῳ τις γένεσις [kyklo tis génesis])... Cuando la tierra se humedece, se produce la evaporación, y cuando ésta se produce, se forman las nubes, y la formación de las nubes tiene como resultado necesario la lluvia, y al caer la lluvia la tierra se humedece; pero este era el principio, por tanto, el círculo se ha completado» [20]. Y en otro sitio:

«La causa de esta perpetua generación... es el movimiento circular: pues es el único movimiento que es continuo. Esa es también la razón por la que todas las otras cosas —me refiero a las cosas que se transforman recíprocamente en virtud de sus "pasiones" y "potencialidades", por ejemplo, los cuerpos "simples"— imitan el movimiento circular. Pues cuando el Agua se transforma en Aire, el Aire en Fuego, y el Fuego, de nuevo, en Agua, decimos que la generación "ha completado el círculo", porque vuelve otra vez al principio. Por eso es también continuo el movimiento rectilíneo, debido a que imita al movimiento circular [21].

»Por tanto, lo "absolutamente necesario" se encuentra en el movimiento circular y en la generación cíclica... El resultado que hemos alcanzado concuerda lógicamente con la eternidad del movimiento circular, esto es, la eternidad de la revolución de los cielos... puesto que precisamente los movimientos que pertenecen y dependen de esta revolución eterna "se generan" de la necesidad y "serán" por necesidad. Pues, dado que el cuerpo que gira siempre imprime movimiento a otra cosa, el movimiento de las cosas que mueve tiene que ser también circu-

[19] *Frag.* 17, 27. La última línea se repite en el *frag.* 26 con κύκλοιο para χρόνοιο.

[20] *Post. Anal.* B 12, 95 b 38.

[21] *De Gen. et Corr.* B10, 336b34. El movimiento rectilíneo de los otros cuerpos simples hacia arriba y hacia abajo es oscilatorio y, por lo tanto, «imita» el movimiento circular perpetuo de los cuerpos celestes.

lar. Por tanto, a partir del ser de la "revolución superior" se sigue que el sol gire de la forma que lo hace, y, puesto que el sol gira *de esta manera*, las estaciones se generan en un ciclo, esto es, vuelven sobre sí mismas, y como se generan cíclicamente, de la misma manera, cuando les toca, hacen lo mismo las cosas cuya generación inician las estaciones» [22].

En este y en otros muchos pasajes de la literatura griega se puede ver la persistencia en la filosofía de la primitiva circularidad del tiempo. La revolución anual del sol a través de los signos del Zodíaco gobierna el ciclo de las estaciones, el avance y retirada de las fuerzas opuestas, lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo y el consecuente nacimiento y muerte de la vegetación.

A la luz de estas representaciones del orden espacial y temporal, no es de extrañar que Anaximandro atribuyera el origen de la vida dentro del mundo ordenado a la interacción de las fuerzas opuestas. «Los seres vivos surgieron de lo húmedo, debido a la evaporación producida por el sol» (R. P. 22a). Las criaturas vivientes no fueron creadas: en los sistemas milesios no hay rastros de un artífice o creador divino. Por tanto, necesariamente tuvieron que nacer, y esta generación *(génesis)* es un resultado del proceso cósmico fundamental. Nacidos del fango calentado por el calor del sol, los primeros seres vivos tuvieron que tener una forma apropiada a este tipo de nacimiento. En este punto se acude a la observación. «Los primeros animales se generaron en la humedad, rodeados cada uno de ellos de una corteza espinosa» (como el erizo de mar). Cuando tuvieron más edad, fueron a la tierra seca, la «corteza» se les rompió y «sobrevivieron por poco tiempo». El hombre no pudo surgir desde el principio como es ahora, porque «mientras los otros animales encuentran rápidamente comida para ellos mismos, el hombre es el único que requiere un largo período de amamantamiento. Por eso, si hubiera sido al principio como es ahora, no habría sobrevivido» (R. P. 22). Por tanto, tuvo que ser criado dentro de sus padres, como el *galeus* *,

[22] *Ibid.* B12, 338 a 15.
* Se refiere a un tiburón pequeño que abunda (o abundaba) en el Mediterráneo (N. del T.).

un pez del que dice Plutarco que deposita su huevo y lo cría en el interior de su cuerpo, «haciéndoles nacer por segunda vez» cuando se han desarrollado lo suficiente como para alimentarse por sí mismos. Estas especulaciones no deberían entenderse como una anticipación de las generalizaciones darwinianas sobre la adaptación al entorno y la supervivencia del más apto, ni como una hipótesis basada en la observación de la conducta de un pez determinado [23]. Se trata de deducciones hechas a partir de la asunción de que la vida animal tuvo un origen natural en la acción del calor del sol sobre lo húmedo. Una vez que se ha ofrecido esta doctrina, cuyo origen pudo haber estado en Egipto, no hay que dar un gran salto para inferir que los primeros animales tuvieron que ser capaces de vivir en el barro húmedo, y que los seres humanos no pudieron nacer como infantes desvalidos durante este período. El *galeus* es un ejemplo que ilustra la forma en la que una criatura parecida a un pez puede pasar el período de la infancia.

Estamos ahora en posición de considerar dos cuestiones sobre las que contamos con muy poca información directa: la naturaleza de lo Ilimitado, que envolvía al mundo limitado, y el «movimiento eterno». Nuestra información es tan escasa que no es posible alcanzar una conclusión que sea ni siquiera probable si consideramos al sistema de Anaximandro como una construcción puramente racional que no tenga ninguna relación con las formas de pensamiento más arcaicas.

De la discusión previa podemos extraer dos imágenes:

1. El círculo giratorio del tiempo, derivado del círculo del año, en el que las cuatro fuerzas estacionales prevalecen por turnos sobre sus opuestos «y pagan la pena de su injusticia».

2. La esfera giratoria del mundo en el espacio, la esfera

[23] Tal como subraya A. Mieli (*I Pre-aristotelici*, I, 57), decir que el hombre se generó y se crió *en el interior* de un pez (como establece Plut. *Quaestt. Conv.* VIII, 8, 4) es muy diferente de decir que la especie humana *evolucionó* de un pez. Censorinus (*Vors.* [5] I, pág. 88) entendía que los hombres se formaron en el interior de «los peces o de animales como los peces» y se crió en ellos hasta la pubertad, cuando se convertían en hombres y mujeres capaces de encontrar su propia comida.

del cambio, de la generación y la corrupción, en la que las mismas cuatro fuerzas ocupan sus regiones determinadas como las cuatro grandes masas elementales, siguiendo con la misma lucha y provocando el nacimiento de los seres vivos, gracias a la interacción entre los elementos. Fuera del mundo limitado, en el cual giran estos ciclos, se encuentran lo Ilimitado, del cual se dice que está «libre de edad y de la muerte». Lo Ilimitado es el origen (ἀρχή) del que surge el mundo, y permanece fuera del mundo como el sustrato «eterno» del ciclo del cambio y del devenir.

Bien pudiera ocurrir que el pensamiento de Anaximandro no estuviera enteramente claro si se juzga por los patrones de la ciencia posterior. Podemos falsear nuestra interpretación si lo comparamos con alternativas claras que a nosotros nos parezcan lógicamente bien diferenciadas. No podemos asumir que «ilimitado» signifique «sin límites espaciales» o «cualitativamente indeterminado» o ambas cosas (como suponía Teofrasto). Quizá no sea aplicable ninguno de ellos si se toman en sentido estricto. En los siglos quinto y sexto esta palabra tenía muchos significados, todos ellos derivados de la ausencia de límite o de principio y final.

En *Física,* III, 4-8, Aristóteles comienza su ensayo sobre lo «Ilimitado» con una revisión de este concepto en la especulación arcaica. Distingue entre los monistas jonios (de los que nos estamos ocupando ahora) que creían en un solo cuerpo ilimitado —«el agua, el aire o lo intermedio entre ambos»— y los pluralistas posteriores, Anaxágoras y Demócrito que comenzaron con un agregado ilimitado de partículas elementales. Después hace algunas observaciones de tipo general. Los físicos, dice, aciertan al considerar a lo Ilimitado como un principio u origen (ἀρχή); pues es preciso que tenga una función, y la única función que puede tener es la de principio o «comienzo». Esto se apoya en un argumento que tiene resonancias arcaicas.

«Pues todas las cosas deben *ser* un principio o *tener* un principio, y lo Ilimitado no tiene principio, pues tendría un límite.

»Además, al ser un principio, no tuvo nacimiento y es im-

perecedero; pues lo que se genera tiene que tener un final y todo tránsito debe tener un término.

»Por eso, como hemos dicho, este principio no *tiene* comienzo, pero es el principio de todas las otras cosas y "rodea todas las cosas" y "guía todas las cosas" para todos los que no reconocen otras causas (en movimiento) además de lo Ilimitado, como la Inteligencia (Anaxágoras) o el Amor (Empédocles). Y lo identifican con "lo divino"; pues es "inmortal e indestructible", como dice Anaximandro y la mayoría de los físicos.»

En este pasaje Simplicio se refiere a la prueba del *Federo* de Platón (245 d) que deduce la inmortalidad del alma del hecho de que se mueve a sí misma y es el único origen del movimiento.

«Un principio (origen, ἀρχή) es ingenerado. Pues todo lo que se genera lo hace desde un principio; pero un principio no puede surgir él mismo de ninguna cosa, puesto que si surge de algo no sería un principio. Y al no ser generado, tiene que ser imperecedero.»

La fuente de estos textos de Platón y Aristóteles puede ser Alcmeón, el cual, según Aristóteles, dijo que el alma es inmortal porque se asemeja a los inmortales en que siempre está en movimiento; pues todas las cosas divinas —la luna, el sol, las estrellas y la totalidad del cielo— permanecen siempre en continuo movimiento [24]. Alcmeón también dijo que «los hombres perecen porque no pueden enlazar el principio con el final», el cuerpo no puede reproducir el movimiento circular interminable del alma divina y de los cuerpos celestes. En cualquier caso, las observaciones de Aristóteles sugieren varios significados de lo Ilimitado.

1. Ilimitado puede significar: «no tener ningún origen o principio detrás de él, a partir del cual pudiera generarse y al que volviera al perecer». Lo Ilimitado no tiene principio, sino

[24] *Vors.* [5] I, pág. 213 (Ar. *de Anim.* 405 a 29). Cf. Rostagni, *Verbo di Pitagora*, págs. 132 ss.

que es él mismo el origen del que surgen todas las cosas limitadas y al cual regresan: el estado inicial y final de las cosas.

2. Como origen, es infinito, en el sentido de inagotable. Entre las consideraciones que llevan a creer en lo Ilimitado, Aristóteles (*Física*, 203, b18) menciona el argumento de que «si la generación y el perecer no se pueden interrumpir, lo que se genera tiene que salir de un depósito ilimitado». Esto se refiere a la propia afirmación de Anaximandro: «nos dice por qué es ilimitado, a saber: para que el proceso existente de generación no se interrumpa» [25]. Lo Ilimitado, considerado como origen, nunca se agota en el proceso de generación de las cosas limitadas separadas de él: siempre queda más en la reserva. Sin embargo, no se requiere una cantidad estrictamente infinita. Cuando perece un mundo, su materia vuelve a la reserva y pasa a formar parte de otro mundo sucesivo. Una reserva puede ser inagotable sin que sea estrictamente infinita en cantidad, como señaló Aristóteles (*Física*, 208, a8).

3. Lo Ilimitado no tiene principio ni final en el tiempo; recibe el nombre de «lo eterno» (τὸ ἀίδιον [tò aídion]) en contraste con los contenidos del mundo limitado, en el que los distintos elementos y todas las cosas individuales se encuentran inmersas en el ciclo del devenir temporal.

«Este principio es eterno y carece de edad... Anaximandro habla del tiempo como si envolviera la distinción de la generación *(génesis)*, la existencia y el perecer» [26]. Lo Ilimitado está exento de estas fases, es inmortal, imperecedero y divino.

El contraste en esto es universal en el mito y la poesía griegos:

«Querido hijo de Egeo; sólo los dioses en el cielo
se libran de la vejez y de la muerte.
»El tiempo, que todo lo puede, arrasa todo lo demás [27]».

[25] *Plac.* I. 3. 3. *(R. P.* 16a, *Vors.* [5] A 14).
[26] Hipol. *Ref.* I, 6 *(Vors.* [5] *A11).*
[27] *Sófocles, O. C.* 617 * [* Hemos encontrado que la referencia exacta es 607 (N. del T.)].

Y en términos de espacio, en la mitología se da el mismo contraste entre la región superior —el Olimpo, éter o cielo— donde viven los dioses sin que les afecte el cambio, y la región inferior de la tierra en la que nacen y mueren los mortales. El Olimpo homérico está por encima de los cambios de los elementos.

«No le sacuden los vientos, ni le mojan las lluvias, ni se le acercan las nieves, sino que le envuelve un aire claro y sin nubes, y la luz blanca flota por encima de él» [28].

Aristóteles subraya que existe una tradición mítica muy antigua que considera que las estrellas son dioses, y que «lo divino rodea la totalidad de la naturaleza» (*Met.* 1074b1). En su propio sistema «no hay lugar ni vacío ni tiempo fuera del cielo (la circunferencia del mundo). Por eso cualquier cosa que esté ahí es de tal naturaleza que no ocupa ningún lugar, ni el tiempo le hace envejecer, ni hay cambio alguno en las cosas que están más allá del movimiento más exterior; permanecen inalterables y sin modificación, viviendo la mejor y la más autosuficiente de las vidas». De esta «existencia, inmortal y divina, se deriva el ser y la vida que disfrutan las otras cosas, algunas de forma más o menos articulada y otras débilmente» *(De Caelo,* A9). Demócrito usa la palabra Ilimitado (ἄπειρον) para referirse a lo ilimitado en el tiempo, lo eterno, cuando dice: «El Todo es ilimitado, porque no fue creado por nadie» *(Vors.* [5] II, pág. 94 [A 39]) [29].

En consecuencia, en uno de sus significados, «Ilimitado» es el equivalente abstracto de «inmortal e imperecedero» o «divino». Y esta exención del ciclo temporal, con sus límites y distinciones de la generación, la existencia y el perecer se asocian con la imagen espacial de una región supracelestial fuera del mundo cambiante. La imaginación popular todavía confunde las ideas de un cielo sin cambios en el espacio lejano y la eternidad que está fuera del alcance del tiempo.

[28] Esta descripción la cita Galeno en su comentario de la cosmología arcaica en [Hipocr.] π. ἑβδομάδων 2, que llama a la esfera exterior «el mundo Olímpico» (A. Mieli, *I Prearistotelici,* I, 108).
[29] Cf. también Meliso, *frag.* 2.

4. Esto nos lleva a otra afirmación sobre lo Ilimitado: que «envuelve todas las cosas y contiene todas las cosas en su interior« (*Física,* 207 a 18). En tanto que envolvente se extiende más allá del mundo limitado en contraste con el cual es ilimitado, en el sentido de que no hay nada fuera de él que lo envuelva. Hay rastros de un argumento arcaico que implica que si algo es limitado, es preciso que esté rodeado por algo a partir de lo cual se origina [30]. «Ilimitado» significaría entonces «que no tiene nada fuera de él que lo limite». Que su significado estricto sea la infinitud espacial es, según mi opinión, más que dudoso. Se puede argumentar que la noción estricta de extensión infinita no se tuvo hasta más tarde, cuando la geometría estuvo lo suficientemente avanzada como para forzar la introducción de esta idea entre los matemáticos [31]. Si la idea era ya familiar en el siglo VI, ¿cómo pudo Parménides sostener que más allá de la esfera limitada que contiene todo el ser no hay algo (pues todo el ser está dentro) ni nada, pues el espacio vacío sería la nada y «la nada» no puede existir? En lo que se refiere a la extensión, «Ilimitado» sólo puede querer decir que «no está limitado por ninguna otra cosa fuera de él».

Por otra parte, Aristóteles sugiere que cuando Anaximandro llamó a su naturaleza primaria, lo Ilimitado, estaba pensando, no en el contraste entre las ideas abstractas de lo finito y lo infinito, sino en el contraste entre esa naturaleza primaria y los elementos que surgen de ella y se limitan unos a otros en el orden del mundo. Describe a Anaximandro como si hiciera

[30] Cf. Ar. *Física,* 203 b 20: el cuarto argumento para creer en un ilimitado es que lo que es limitado tiene que ser siempre así por igualación con *algo más* que lo limita. Simpl. (*Física,* 467, 3) dice que este es un argumento más antiguo que los de los epicúreos. El mismo Anaximandro lo puede haber usado. En 208 a 11 Aristóteles replica que ser limitado no es lo mismo que tener contacto con otra cosa. Cf. [Ar.] MXG. 978 b 1 ss., donde se ataca a Jenófanes por argüir que muchas cosas pueden limitarse entre sí, pero el Uno, al no tener nada que lo limite, tiene que ser ilimitado.

[31] He argumentado a este efecto en «The Invention of Space», *Essays in Honour of Gilbert Murray,* 1936, págs. 215 ss. Ar. (*loc. cit.*) menciona como la quinta y más importante causa de la creencia en un cuerpo infinito (como el de Anaximandro) y en mundos innumerables en un vacío infinito (los atomistas), que *el número, las magnitudes matemáticas,* y lo que está fuera del Cielo se supone que son infinitos, porque nunca se agotan en nuestro *pensamiento.*

de lo Ilimitado no un cuerpo simple como el aire o el agua, sino algo que esté más allá de los elementos «para que éstos no sean destruidos por lo ilimitado. Pues los elementos se oponen unos a otros —aire, frío; agua, húmedo; fuego, caliente— y si uno de ellos fuera ilimitado, el resto ya habrían sido destruidos» *(Física* 204, b22). Esto parece una crítica por parte de Anaximandro a la identificación que llevó a cabo Tales de la naturaleza primera de las cosas con el agua, uno de los opuestos limitados. En la lucha de los elementos, el equilibrio se vería roto si uno de ellos fuera ilimitado; éste sería capaz de invadir a su opuesto indefinidamente, sin «pagar la pena de su injusticia». En contraste con estos antagonistas mutuamente limitados, su único origen no se encuentra limitado por otra cosa a su mismo nivel que luche contra él. Lo ilimitado está más allá de la lucha de las fuerzas opuestas en el mundo y, constituye una fuente inagotable de la que pueden surgir y a la que retornarán cuando perezcan; pero no parece haber razón para que tenga que ser estrictamente infinito en cantidad o extensión.

En tanto que «lo Ilimitado» sea un *algo* ilimitado (p. e., aire) no se concibe como estrictamente infinito. Esto sólo ocurre cuando pasa a ser (1) el infinito matemático, una abstracción, o (2) el espacio vacío, el infinito físico, que es *nada,* como en el Atomismo. Este sistema tiene también un número infinito de *algos,* los átomos. Pero Aristóteles objetó que no puede existir realmente un *algo* infinito o una pluralidad infinita de *algos.* Ni siquiera hubiera podido admitir que el espacio físico fuera infinito.

5. Al no tratarse de una extensión infinita no hay ningún tipo de objeción para pensar que esa masa inmensa fuera concebida como una esfera. En vez de excluir la idea de forma, el término griego se aplica frecuentemente a un círculo o a una esfera. Porfirio observa que la circunferencia del círculo y la superficie de la esfera son uniformes; y éstas son las únicas figuras que pueden ser llamadas uniformes en cualquier respecto. Por eso los antiguos dijeron, con buenas razones, del círculo y de la esfera que eran «ilimitados». Así, en Aristófanes *(Danaides, frag.* 250) encontramos la frase «llevando un anillo ilimitado de bronce». Aplicada a un anillo, la palabra significa

que no tiene ninguna juntura y no muestra ningún límite (πέρας) como principio o final [32]. Los anillos que llevan una gema engastada no son ilimitados, al no ser uniformes. Igualmente, Esquilo (*frag.* 379) habla de las mujeres que están alrededor de un altar como «en una cinta ilimitada» refiriéndose a la disposición circular. Eurípides habla también de «un tejido ilimitado» refiriéndose a una túnica sin costura; y llama «ilimitado» al éter porque es redondo y envuelve con sus brazos a la tierra. Lo cual recuerda las famosas líneas (*frag.* 941) en las que identifica el cielo ilimitado que circunda la tierra con sus húmedos abrazos, con Zeus y Dios. Es evidente el parecido con el Ilimitado de Anaximandro, el cual «circunda todas las cosas» y al ser inmortal e imperecedero, es «divino». Por último Empédocles usa «ilimitado» y «esfera» en el mismo párrafo: «Pero era igual en todas partes y enteramente ilimitado (ἀπείρων), una esfera redondeada» (*frag.* 28). Por otra parte, esta esfera ilimitada tiene algo que la rodea por fuera, a saber: la Discordia, que ha sido expulsada de la masa esférica. Homero habla de una isla «alrededor de la cual el mar forma un anillo ilimitado (sin rupturas)» [33], y el término «ilimitado» tiene el mismo significado cuando se aplica a la Corriente del Océano que rodea la tierra.

A la vista de todos estos textos no hay ningún tipo de objeción para suponer que Anaximandro considerara a su Ilimitado como una esfera inmensa. Es difícil creer que un griego considerara a un ser divino como algo con una extensión indefinida o estrictamente infinita.

Los historiadores modernos atribuyen a Anaximandro la creencia, que después sostuvieron los atomistas, según la cual en todo tiempo existen innumerables mundos que van naciendo y pereciendo, esparcidos por el espacio infinito. En otra parte [34] he sostenido que no hay testimonios satisfactorios de que esta doctrina haya surgido antes de la época de los atomistas, época en la que se admitía la concepción del espacio estricta-

[32] También Aristóteles, *Física*, 207 a 2: los anillos sin engastes reciben el nombre de ilimitados (sin fin).

[33] *Od.* X, 194, νῆσον, τὴν μέγι μόντος αμείριτος εστεφάνωται.

[34] C. *Q.* vol. XXVIII (1934), págs. 1 ss.

mente infinito y lo «Ilimitado» se redujo a un vacío sin fin y a un número infinito de cuerpos atómicos. Se trata de una idea específica de los hábitos mentales de los pluralistas, característica de la generación que sigue al ataque de Parménides a los sistemas monistas del siglo VI. No hay nada en la apariencia del mundo natural que permita sugerir tal doctrina, si recordamos que todos admiten que todas las estrellas fijas se encontraban a la misma distancia de la tierra y formaban parte de nuestro mundo. La existencia de innumerables mundos que nadie podía haber visto fue deducida por los atomistas de la convicción de que el espacio físico, como el espacio de la geometría, no podía tener límites y del dogma según el cual es preciso que exista un número infinito de partículas materiales elementales. Ambas ideas eran, creo, ajenas a las mentes y formas de pensar de los monistas del siglo VI.

6. Por tanto, cuando se aplica al círculo y a la esfera, «ilimitado» significa la ausencia de límites y distinciones internas, como ocurre cuando el círculo del año se divide en las estaciones, cada una con su fuerza dominante, o cuando la esfera del mundo se divide en las regiones de las cuatro masas elementales. El mundo se formó por la separación de las fuerzas opuestas, que pasaron de esta forma a ser diferentes y limitadas unas por otras. Antes de que ocurriera esto, y siempre en el material circundante, los opuestos, se nos dice, están presentes, pero no diferenciados o limitados. «Ilimitado» puede, por tanto, significar «indistinto», sin límites donde termine «lo Caliente» y empiece «lo Frío» [35]. Esto no es lo mismo que «cualitativamente indeterminado», como la materia última de Aristóteles, una abstracción que todavía no contiene las cuatro cualidades primarias: lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco. Los opuestos de Anaximandro no son cualidades, sino cosas. Estas cosas se encontraban presentes en el material Ilimitado,

[35] El término contrario μολύμειϱον parece significar «teniendo muchos límites» o divisiones internas; se aplica a personas y a canciones: Hom. *Hymn Dem.* 296, μολυμείϱονα λαόν, Orph. *Arg.* 33, μολυμείϱονας οἴμους. Empéd. 17. 15, μειϱατα μύθων, «encabezamientos, divisiones de mi discurso». En Anaxágoras, *frag.* 12, ἄμειϱον, aplicado al Νοῦς puede querer decir «eterno» o posiblemente «sin tener divisiones internas» al no ser una mezcla de cosas que se limitan unas a otras.

no como cosas diferenciadas en una mezcla mecánica (como la mezcla de cuatro elementos distintos en la esfera de Empédocles), sino que hay que imaginarlos como perfectamente fusionados, como el vino y el agua, que son diferentes, pero no se separan como el agua y el aceite cuando intentamos mezclarlos.

Por consiguiente, la palabra «Ilimitado posee todos estos significados negativos, sin implicar «de extensión infinita» o «cualitativamente indeterminado» las únicas alternativas propuestas por pensadores posteriores como Teofrasto a quien estas concepciones ya resultaban familiares. Pero el material Ilimitado tiene también propiedades positivas que pueden arrojar alguna luz sobre la naturaleza del «movimiento eterno».

No sólo es «ingenerado e imperecedero», lo cual podría aplicarse a un cuerpo sin vida, sino también «inmortal» y «divino», términos que implican la vida. Todos los milesios concibieron sus materiales primarios como seres vivos; de ahí que todos ellos hayan sido llamados hilozoístas. Esto no se corresponde con la forma posterior de concebir el cuerpo o la materia como algo que se opone y excluye a la vida o el alma. Tal como observa Aristóteles cuando revisa las primeras doctrinas del alma, las características esenciales de las cosas animadas son el movimiento y alguna forma de conciencia. El Ilimitado divino, se nos dice, no sólo envuelve, sino que «guía todas las cosas (κυβερνᾷ παντα [kybernâ panta]), como afirman los que no reconocen otras causas (del movimiento) como la Inteligencia (Anaxágoras) o el Amor (Empédocles). Y esto es lo divino, pues es inmortal e imperecedero, como dice Anaximandro» *(Física* 203, b, 11). El término κυβερνᾶν «dirigir», «gobernar», «guiar», sugiere claramente no sólo movimiento, sino también algún tipo de dirección consciente, como la del alma que guía y gobierna el cuerpo. Esto tampoco es un anacronismo. Como hemos visto, el Dios de Jenófanes, que «ve, piensa y oye como un todo» (sin órganos sensitivos diferenciados), «conduce sin esfuerzo todas las cosas por el pensamiento de su mente». El Logos de Heráclito es, a la vez, «fuego» y «pensamiento, por el cual se guían todas las cosas a través de todas las cosas». Diógenes de Apolonia perpetúa esta concepción con su Aire, la sustancia de todas las cosas, que tiene inteligencia con la que «gobierna (κυβερνᾶσθαι) y controla todas las cosas. Pues esto es

dios, que todo lo penetra y lo dispone y está contenido en todas las cosas» (*frag,* 5). No podemos decir qué tipo o qué grado de conciencia se debería atribuir al material divino de Anaximandro, pero podemos decir que contiene implícitamente la causa del movimiento que emerge explícitamente en la Inteligencia de Anaxágoras, una sustancia única extendida en el espacio que conoce y controla todo y es capaz de originar la revolución cósmica. El sucesor de Anaximandro, Anaxímenes, habla expresamente del Aire divino como del aliento vital (πνεῦμα [pneûma]) del cosmos «que lo rodea, igual que nuestra alma, que es aire, nos mantiene unidos». En un sistema, el «movimiento eterno» es el movimiento del Aire «ilimitado», el cual explica los cambios que produce; «pues no cambiaría tanto si no estuviera en movimiento».

Si queremos entender a los filósofos del siglo sexto, es necesario prescindir de la concepción atomista de la materia muerta que se mueve mecánicamente y del dualismo cartesiano de la materia y la mente. Tenemos que retroceder a la época en la que el movimiento era un síntoma evidente de la vida y no era necesario ir más allá para buscar otra causa del movimiento. La materia o el cuerpo requieren una causa del movimiento separada sólo cuando se han visto privados de su vida inherente. Para apoyar su propia postura de que «el mundo en su totalidad es único y eterno, al no tener principio ni final de su vida y contener el tiempo infinito en sí mismo», Aristóteles dice:

«Podemos estar seguros de que las antiguas creencias eran ciertas, especialmente las de nuestra propia tradición, de acuerdo con las cuales existe algo inmortal y divino en las cosas en movimiento, pero cuyo movimiento es tal que no tiene límite. Más bien es él mismo el límite de todos los otros movimientos; pues un límite es algo que rodea, y este movimiento [36], al ser perfecto, rodea los movimientos imperfectos que tienen un límite y una finalidad. Sin principio ni fin, sin detenerse en el

[36] Stocks y Allan omiten ἡ κυκλοφορία, junto con todos los manuscritos excepto el L. Los «movimientos imperfectos» son los movimientos de los cuatro cuerpos simples, cada una de los cuales se dirige hacia su lugar propio y se detiene cuando lo alcanza.

tiempo infinito, causa el principio de algunos movimientos y recibe el final de otros. Los antiguos asignaron el cielo, la región superior, a los dioses, en la creencia de que sólo esa región era inmortal; y nuestro argumento presente prueba que es indestructible e ingenerado. Además no sufre ninguna de las enfermedades de un cuerpo mortal y no se esfuerza, pues no necesita obligar a la necesidad a mantenerlo en su curso y guardarlo de seguir otro movimiento diferente del que le es natural.» *(de Caelo,* B1)

Hay aquí muchas cosas que recuerdan la descripción del Ilimitado divino en la *Física* de Anaximandro. Aristóteles reconoce la antigua asociación de la vida inmortal y divina con el movimiento eterno. Todos los testimonios coinciden en que Anaximandro hablaba de un movimiento eterno al que atribuía la separación de las fuerzas opuestas y la consiguiente formación de un mundo ordenado. Pero no dicen nada sobre la naturaleza de este movimiento eterno ni sobre cómo pudo comenzar el proceso de formación del mundo.

El movimiento llega a ser un problema para la filosofía cuando la imaginería mítica del sexo —la unión del Padre Cielo con la Madre Tierra y el esquema genealógico de la cosmogonía se ha dejado de lado. En tanto los dos significados de *génesis* —«nacimiento» y «generación»— no se distinguieron, las cosas naturales vinieron a la existencia por el nacimiento. La misma palabra «naturaleza» (φύσις) implica un poder generativo en la «naturaleza» de las cosas, ya que φύειν (phýein) significa «dar nacimiento a». Pero en el sistema de Anaximandro ha desaparecido toda referencia al sexo, ya que no era creíble, y no se sugiere ninguna alternativa, un artífice creador que haga las cosas. De ahí que en el esquema de la cosmogonía quede un hueco que pide ser rellenado, más tarde o más temprano, por algún tipo de explicación mecánica del movimiento. Pero los primeros filósofos no fueron conscientes de este problema, tal como lamenta Aristóteles: «Aquellos que al principio se dedicaron a este tipo de investigación y mantuvieron que la sustancia subyacente era una (los Monistas Jonios), no se molestaron» en buscar la causa del movimiento *(Met.* A III, 984 a 27). Ahora podemos entender cuál era el motivo. El movimiento era inherente al material divino porque estaba vivo y era eter-

no porque esa vida era inmortal [37]. De esta forma, también Alcmeón afirmó como una verdad obvia que el alma es inmortal porque al igual que los inmortales, siempre permanece en movimiento, pues todas las cosas divinas —los cuerpos celestes— están siempre en movimiento de forma continua. El dogma persiste en el mismo Aristóteles: «La actividad de un dios es la inmortalidad, esto es, la vida eterna; en consecuencia, lo divino tiene que permanecer en un movimiento eterno. Y dado que el cielo es de esta naturaleza, esto es, un cuerpo divino, tiene un cuerpo circular que por naturaleza se mueve siempre en círculo» (*de Caelo,* 286 a 9).

No podemos decir si el mismo Anaximandro usó la expresión «el movimiento eterno» (αἴδιος κίνεσις [aídios kínesis]). Cuando Teofrasto la emplea para describir su sistema, era ya prácticamente un término técnico para referirse a la revolución de una esfera y en particular de las esferas celestes; y es probable que eso fuera lo que Teofrasto quería decir, correcta o equivocadamente. Los efectos del movimiento eterno podían ser adscritos a la revolución de la parte de la masa ilimitada que entra en la formación del mundo: estos efectos son la separación de las fuerzas opuestas y la «generación de los cielos», esto es, de los anillos que son los cuerpos celestes. En el sistema de Anaxágoras se atribuyen expresamente los mismos efectos a la revolución del torbellino que forma el mundo, una vez que la Inteligencia ha iniciado este movimiento. Parece probable que esto era lo que quería decir Teofrasto. La reunión de las masas elementales se puede explicar por la hostilidad inherente de los opuestos que les obliga a separarse y la tendencia complementaria de las cosas semejantes a juntarse [38].

Por otra parte, se ha objetado que si el movimiento eterno se atribuye a la masa ilimitada antes de que empiece el proceso de formación del mundo, un cuerpo ilimitado no puede rotar.

[37] Simplic. *Física,* 41, 17: ἄμειρόν τινα φυσιν... ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν ἀίδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν ὄντων γενέσεως λέγει. Hay que señalar que aquí se dice que el movimiento eterno es el movimiento de lo ilimitado.

[38] Incluso en el sistema de Demócrito, Aristóteles (*frag.* 208 Rose) atribuye las «disensiones» (στασιάζειν) de los átomos y sus movimientos en el vacío a sus «desemejanzas» (ἀνομοιότης) y otras diferencias.

Esta objeción se ha encontrado ya en nuestro argumento según el cual el término «ilimitado» probablemente no quería decir «estrictamente ilimitado» sino que realmente estaba asociado con la forma esférica. No parece que resultara obvio, ni siquiera para los contemporáneos de Aristóteles, que un cuerpo ilimitado no pudiera rotar, ya que considera necesario probar esto mediante una serie de demostraciones en el *de Caelo* (A 5). Incluso si se admite esta idea, sigue siendo un problema saber cómo una revolución eterna de la totalidad de la masa podía en un momento determinado comenzar la formación de un mundo particular. Dudo que Anaximandro tuviera una respuesta para esta cuestión; en cualquier caso, no sabemos que la haya dado. La solución puede ser que el núcleo o embrión del mundo estaba todavía en su imaginación tan cerca del huevo del mundo de la mitología que su generación no estaba todavía lo suficientemente disociada del nacimiento y la procreación como para que sintiera la necesidad de un movimiento de tipo mecánico. No es extraño que un filósofo que por primera vez se estaba aproximando a una explicación mecánica, en una época en la que no había ningún tipo de concepción sobre las leyes del movimiento mecánico, no sintiera la necesidad de rellenar un hueco que a nosotros nos parece obvio. Esto no es más que otro ejemplo de nuestra costumbre de exigir a los primeros pensadores respuestas a preguntas que ellos jamás se plantearon. Siendo esto así, es ocioso intentar llegar más lejos sobre esta cuestión.

Sin embargo puede ser posible obtener alguna luz si consideramos un proceso que ciertamente estaba en el pensamiento arcaico. Se nos dice que el mar se formó por el calor del sol que secaba la tierra húmeda, y que el mar todavía está retrocediendo y que al final se secará del todo [39]. Esto parece implicar que el proceso que ha venido ocurriendo desde que comenzó la separación de los opuestos acabará con la destrucción del orden que creó. Lo Caliente está venciendo a su antagonista, la Humedad Fría, que prevalecía al principio. En el futuro destruirá, por su «injusticia», el mundo y todo lo que contiene. Pero la Justicia tiene que reafirmarse: «las cosas se pagan la pena de su injusticia en el orden del tiempo». El prin-

[39] Ar. *Meteor.* B I, 353 b 5 ss.

cipio de Justicia se puede salvar sólo si se suponen destrucciones alternativas del mundo por lo Caliente y por la Humedad Fría. Nuestro mundo será destruido por el fuego; su sucesor, por el agua.

En *Meteorológica* (A 14) Aristóteles describe el intercambio rítmico del agua y la tierra seca en varias partes de la tierra, siguiendo «algún orden o ciclo», pero ocupando inmensos períodos de tiempo. Tales cambios, dice, son locales y critica a «los hombres de miras estrechas que suponen que la causa de tales eventos está en todo. De ahí que digan que el mar se está secando y decreciendo, porque se observa esto en más sitios ahora que antes. Pero esto es verdad sólo en parte. Es verdad que muchos lugares que ahora están secos estaban antes cubiertos por el agua. Pero lo opuesto también es verdad; pues si se fijan encontrarán que hay muchos sitios en los que el agua ha invadido la tierra. Pero no hay necesidad de suponer que la causa de esto es que el mundo está en proceso de generación. Pues es absurdo suponer que el universo esté en proceso por existir cambios pequeños y triviales, cuando el tamaño de la tierra es, con toda seguridad, nada en comparación con la totalidad del mundo.

«Más bien debemos pensar que la causa de todos estos cambios es ésta: igual que el invierno tiene lugar en las estaciones del año, de la misma manera en períodos determinados sobreviene un gran invierno de un Gran Año y con él un exceso de lluvia [40]. Pero este exceso no siempre ocurre en el mismo lugar. El diluvio en la época de Deucalión, por ejemplo, tuvo lugar principalmente en el mundo griego, y dentro de él, especialmente en los alrededores de la antigua Hellas, el país entre Dodona y el Aqueloo, un río que con frecuencia ha cambiado su curso. En los sitios en los que se derrama en el gran invierno este exceso de lluvia, la humedad tiende a ser casi eterna. Pero, a medida que el tiempo pasa sobre estos lugares, se secan más; mientras que en los del primer tipo, los húmedos, ocurre

[40] Olimpiodoro en su comentario (Ideler, Ar. *Met.* I, pág. 257) explica que el «gran invierno» tiene lugar cuando todos los planetas se encuentran en un signo de invierno, p.e., Acuario o Piscis; el gran verano, cuando todos están en un signo de verano, p.e., Leo o Cáncer.

en menor medida: hasta que por fin se vuelve al principio del mismo ciclo».

En el siguiente capítulo viene la afirmación de Anaximandro según la cual el mar se acabaría secando. Evidentemente era uno de los que consideraba esto como un proceso cósmico, destinado a destruir el mundo que había formado.

La noción de la destrucción alternante de, al menos, una gran parte de la humanidad por el fuego y las inundaciones estaba profundamente enraizada en el pensamiento griego. En el *Timeo,* el sacerdote egipcio cuenta a Solón la razón por la que los griegos no tenían tradiciones muy antiguas. Habían tenido lugar, y volverían a tenerlo, muchas destrucciones de la humanidad, «las más grandes por fuego y agua». El mito de Faetón, que no pudo dominar el carro del sol y quemó toda la superficie de la tierra, se basa en el hecho de que las desviaciones de los cuerpos causan, en intervalos largos, un gran incendio; y han ocurrido muchos diluvios, de los que los griegos sólo recuerdan uno, el de Deucalión. Se dice que estas destrucciones sobrevienen con regularidad, «después del usual período de años». El mismo Platón comienza un esbozo de la prehistoria humana con un diluvio del que sólo sobrevivieron unos pocos montañeses sin civilizar [41]. En Empédocles también encontramos la noción de un Gran Año en el que los mundos se generaban y destruían en dos procesos alternativos y opuestos. A partir de lo que señala Aristóteles parece probable que Anaximandro se acogiera a este tipo de explicación para dar cuenta de la formación y destrucción de mundos sucesivos. En nuestro mundo el fuego está ganando al agua y al final tendrá lugar un gigantesco incendio. El principio de la Justicia exige que el mundo que le suceda esté formado por agua que venza al fuego, causando su final en forma de gran diluvio. Heráclito se oponía quizás a este esquema cuando mantenía que sólo hay un mundo «siempre vivo», en el que los procesos alternativos se suceden perpetuamente. Si hay algo de verdad en esta conjetura, podemos concebir el «movimiento eterno» de Anaximandro como la revolución de un Gran Año, con su gran verano y su gran inviertno, entre los cuales la balanza se inclina

[41] *Leyes,* III, 677. Cf. Teofrasto, *Física, frag.* 12 *(Dox.* 490, 30).

por lo Caliente y lo Frío alternativamente. No podemos encontrar otra causa del movimiento que no sea la repulsión inherente de los opuestos hostiles.

La explicación de la cosmogonía de Anaximandro, el nacimiento de un mundo ordenado, está ya completa. Describe en forma narrativa cómo a partir de un estado inicial más simple se ordenan las principales partes del mundo visible tal como las vemos ahora. El orden así producido, al haber sido generado, no puede durar siempre; el proceso, consistente en la agresión mutua de las fuerzas hostiles, todavía continúa y acabará por destruir el orden que ha generado. Sólo la «naturaleza última de las cosas», de la que provienen y a la que volverán, es inmortal e imperecedera. A partir de esta fuente viva e imperecedera, cuando muera nuestro mundo, nacerá otro.

Si nos limitamos a considerar a los tres milesios Tales, Anaximandro y Anaxímenes— cuya obra ocupa todo el siglo VI, encontramos que el resto de su especulación física se ocupa de lo que más adelante se llamó «meteorología», o, en términos más simples, «lo que pasa en el cielo y bajo la tierra». En el sistema más articulado de Aristóteles, estos temas ocupan un capítulo separado que introduce después de los que hemos estado considerando. Su *Meteorológica* comienza de la siguiente manera:

«Hemos discutido ya las primeras causas de la naturaleza, y todo el movimiento natural y también las estrellas en el movimiento de los cielos y los elementos físicos —enumerándolos y especificándolos y mostrando cómo se cambian uno en otro— y la generación y corrupción en general.

Queda por considerar una parte de esta investigación que todos nuestros predecesores llamaron meteorología. Trata de los sucesos naturales, aunque su orden es menos perfecto que el de los primeros elementos de los cuerpos. Tienen lugar en la región más cercana al movimiento de las estrellas (esto es, justo debajo de la esfera de la luna). Tales son la Vía Láctea y los cometas y el movimiento de los meteoros. Estudia también las afecciones del agua y el aire y los tipos y partes de la tierra y las afecciones de sus partes. Esto aclara las causas de los vien-

tos y los terremotos... Además la investigación se ocupa de la caída de los rayos y de los tifones y los vientos de fuego (*préster*).»

Siguiendo a Aristóteles, los *Placita*** dedican un libro (II) al cosmos y el orden y movimiento de los cuerpos celestes y otro (III) to τὰ μετάρσια, esto es, lo que pasa en la región situada entre la luna y la tierra, y a la tierra misma, las causas de los terremotos y las fuentes del mar. Estos temas completan los contenidos de los sistemas milesios. Estos dieron alguna explicación del viento, las nubes, la lluvia, el granizo, la nieve, el arco iris, los tifones, los vientos de fuego, el trueno, los rayos, los relámpagos y los terremotos.

De acuerdo con lo que ya dijimos sobre el origen médico de la teoría del conocimiento empirista, podemos apreciar que en los milesios hay una total falta de interés en la composición y actividad del cuerpo humano. No es posible que los milesios recibieran algún tipo de influencia del campo de la medicina; ésta entra en contacto con la filosofía física aproximadamente al principio del siglo V. En esta época ya se había establecido el principal modelo cosmológico. Los sistemas jonios posteriores se mantienen en la línea que hemos trazado, con algunas modificaciones y añadidos debidos a la controversia y a la invasión de los intereses de la medicina. Estos desarrollos posteriores no los vamos a seguir aquí. Nuestro problema queda muy atrás; estamos buscando una explicación del cuadro trazado en este capítulo. ¿Es la cosmogonía milesia el producto de una inferencia racional basada en la observación y comprobada, al menos, por métodos rudimentarios de experimentación? ¿O debemos atribuir sus rasgos a una actividad diferente de la ciencia natural, tal como la entendemos nosotros?

** Dicho término es la traducción latina del griego τὰ ἀρέσκοντα (= «los preceptos») con el que se designaba las recopilaciones de las opiniones de los filósofos. Se trata, por lo tanto, de una recopilación doxográfica. (N. del T.).

11

El modelo de la cosmogonía jonia

Ahora que contamos con una imagen del primer sistema jonio, podemos intentar distinguir en él aquellos elementos que pudieran haber sido extraídos de la observación inmediata y los que han tenido que ser heredados de la tradición.

Las historias de la filosofía y de la ciencia natural comienzan con este sistema, iniciado por Tales, redondeado por Anaximandro y, en parte, simplificado por Anaxímenes. Los lectores se ven sorprendidos por el racionalismo que lo distingue de las cosmogonías míticas. Este rasgo no debe ser despreciado. Los Milesios trajeron al mundo de la experiencia común muchas cosas que antes estaban fuera del alcance de dicho mundo. Resulta difícil recuperar la actitud mental de un Hesíodo cuando se vuelve hacia el pasado. Cuando mira hacia atrás desde su tiempo y su vida diaria, a las primeras edades —la heroica, la de bronce, la de plata y la de oro—, al dominio de Cronos, a los primeros dioses y al nacimiento de esos mismos dioses debido a la misteriosa unión del Cielo y la Tierra, debe haber tenido la impresión de que el mundo se va distanciando cada vez más del ámbito que le resulta familiar. Los acontecimientos del pasado —la unión y el nacimiento de los dioses, la guerra entre los Olímpicos y los Titanes, la leyenda de Prometeo, etc.— no eran hechos del mismo tipo que los que ocurrían en Beocia en la época de Hesíodo. Y podemos recibir la misma impresión si pensamos en el libro del Génesis. Si seguimos el relato de la Creación, a través de la serie de acontecimientos míticos que los hebreos tomaron de los babilonios, hasta la llegada de Abraham, parece que vamos emergiendo gra-

dualmente al mundo que conocemos, habitado por hombres como nosotros. De esta forma han tenido que ver el pasado todos los pueblos, antes de la aparición del racionalismo jonio. El conseguir disipar las brumas del mito, de los orígenes del mundo y de la vida, fue una hazaña extraordinaria de estos pensadores. El sistema Milesio explica el principio de las cosas mediante unos procesos tan familiares y ordinarios como los que rigen la caída de la lluvia. La formación del mundo deja de ser un acontecimiento sobrenatural y pasa a ser algo plenamente natural. Gracias a los jonios y a nadie más, esto ha llegado a ser la premisa universal de la ciencia moderna.

Pero es preciso añadir algo en otro sentido. Si abandonamos la idea de que la filosofía o la ciencia es una Atenea sin madre, una disciplina absolutamente nueva que surge de la nada en una cultura dominada hasta ese momento por los teólogos, poetas y místicos, veremos que el proceso de racionalización había estado operando desde bastante antes del nacimiento de Tales. También tomaremos nota del resurgimiento en los sistemas posteriores de figuras que nuestra propia ciencia no hubiera admitido por considerarlas míticas, como son el Amor y la Discordia de Empédocles y el asomo de un creador en el Nous de Anaxágoras. Y cuando observamos más de cerca el esquema milesio, presenta una serie de rasgos que no se pueden atribuir a la inferencia racional basada en una observación de los hechos libre de presupuestos.

En primer lugar, los Milesios operan sobre ciertas suposiciones tácitas que nunca se les ocurre justificar porque están tomadas de la cosmogonía poética. Como hemos visto, la pregunta principal a que responden es la siguiente: ¿Cómo el orden del mundo presente, con la disposición de las grandes masas elementales y los cuerpos celestes, llegó a ser como es ahora? De momento, aquí se da por supuesto que el mundo tuvo un principio en el tiempo. Los Jonios también afirmaron que algún día llegaría a su final y sería reemplazado por otro mundo. Sin embargo, no hay nada en la apariencia de la Naturaleza que sugiera que el orden del mundo no es eterno, como se puede ver en el hecho de que el mismo Aristóteles pudiera declarar que lo era; por no mencionar a Heráclito y Parménides, quienes, partiendo de posiciones enfrentadas, negaron ambos que fuera posible cualquier cosmogonía.

Al lado de esta suposición se sitúa el dogma igualmente infundado de que el orden surge de la diferenciación a partir de un estado de cosas simple, concebido en primer lugar como una sola sustancia viva, y, después, por los pluralistas, como una confusión primitiva en la que «todas las cosas» que ahora están separadas «estuvieron juntas».

A continuación, la diferenciación se atribuye aparentemente a la hostilidad inherente de ciertos opuestos primarios —lo Caliente y lo Frío, lo Húmedo y lo Seco— que les impulsa a separarse. Heráclito personifica esta hostilidad en la figura de la Guerra, el padre de todas las cosas, y Empédocles en el genio maligno de la Discordia. En Anaximandro los opuestos se saquean mutuamente e invaden las regiones del otro con agresiones «injustas».

Existe también un principio contrario de atracción entre los desemejantes u opuestos que los reconcilia en una armonía: el Amor de Empédocles. En el esquema de Anaximandro, lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, después de su separación, interactúan y se recombinan. Una de las consecuencias de esta interacción es el nacimiento de los primeros seres vivos, cuando el calor del sol calienta el fango húmedo de la tierra.

Si reducimos estas suposiciones a un esquema todavía más abstracto, obtenemos lo siguiente:

1. Al principio existe una Unidad primordial, un estado de indistinción o fusión en el que los factores que luego se separarán están completamente mezclados.

2. De esta Unidad emergen, por separación, pares de cosas opuestas o «fuerzas»; primero lo caliente y lo frío, y luego lo húmedo y lo seco. Esta separación conduce por fin a la disposición de las grandes masas elementales que constituyen el orden del mundo y a la formación de los cuerpos celestes.

3. Los Opuestos interactúan o se reúnen en los fenómenos meteorológicos y en la producción de seres vivos individuales, plantas y animales.

Esta fórmula, expuesta en términos más concretos, vuelve a aparecer en un sistema jonio del siglo V [1], resumido por Diodoro (1, 7, 1). Comienza con estas palabras:

«En la formación original del universo, el cielo y la tierra tenían una forma (μίαν ἔχειν ἰδέαν οὐρανόν τε καὶ γῆν), estando mezcladas sus naturalezas.

»Después de esto, cuando sus cuerpos ocuparon sus posiciones separados unos de otros (διαστάντων τῶν σωμάτων ἀπ'ἀλλήλων), el mundo (κόσμος [cosmos]) abrazó la totalidad del orden que es visible en él; el aire estaba en continuo movimiento, y la parte ígnea corría reunida hacia las regiones elevadas, siendo su naturaleza flotante debido a su ligereza. Por esta razón, el sol y los otros cuerpos celestes se encontraban envueltos en el torbellino entero; mientras que la parte más fangosa y turbia se estableció en un sitio acorde con su peso. Entonces lo húmedo se reunió para formar el mar y las partes más sólidas se convirtieron en la tierra blanda y turbia.

»El calor del sol actuó sobre la humedad y produjo membranas parecidas a burbujas, como las que ahora se pueden ver formadas en sitios pantanosos. La vida se generó en ellas, alimentándose al principio de la niebla que lo circunda por la noche, y durante el día solidificándose con el sol. Al reventar las membranas, surgían en su exterior toda clase de seres vivos: los pájaros, los que se arrastran por la tierra y los peces. Más tarde, cuando la tierra era ya más sólida, no podía dar lugar al nacimiento de las criaturas más grandes, sino que todos los seres vivos se generaron por la unión de los sexos.»

A esto le sigue un bosquejo de los primeros pasos de la humanidad y el surgimiento de la civilización. A continuación, Diodoro pone de relieve que la fórmula la expone de forma sucinta Eurípides en Melanipo el sabio.

[1] Atribuido a la obra de Demócrito Μικρὸς Διάκοσμος en Diels-Kranz, *Vors* [5], II, pág. 134. Sin embargo, se ha puesto de relieve que no hay ningún resto de atomismo y, en consecuencia, es más probable que se trate de un sistema pre-atomista. Ver Bignone, *Empédocle*, pág. 583.

«El relato no es mío; fue mi madre quien me explicó cómo (1) El Cielo y la Tierra fueron una sola forma, y (2) cuando se separaron uno de otro, (3) dieron lugar al nacimiento de todas las cosas y parieron la luz, los árboles, las criaturas aladas, los peces y los hombres mortales.» [2]

Dentro de las teogonías órficas, que están muy relacionadas con este tema, Gruppe [3] observó:

«Una doctrina central que se puede resumir en las palabras que se atribuyen al discípulo de Orfeo, Museo (Diog. L. *proem.* 3): ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι, καὶ εἰς ταυτὸν ἀναλθεσθαι.

»"Todo proviene de Uno y se resuelve en Uno." En un tiempo, Fanes, una especie de Zeus, contenía las semillas de todos los seres en el interior de su propio cuerpo, y a partir de ese estado de mezcla en el Uno, surgió la totalidad de nuestro mundo plural, y toda la naturaleza animada o inanimada. Esta idea central de que todas las cosas estaban juntas al principio en una masa confusa y que el proceso de la creación consistió en la separación y división, con el corolario de que al final de nuestra era se volverá a la confusión primitiva, se ha repetido con varios grados de coloración mitológica en muchas religiones y filosofías religiosas.»

En la *Argonáutica* de Apolonio (1, 496), Orfeo canta: «Cómo (1) la tierra, el cielo y el agua compartieron una forma, y (2) en luchas mortales se separaron uno del otro»; cómo los cuerpos celestes ocuparon sus lugares fijos y se formaron las montañas y los ríos, y (3) «llegaron a ser todas las cosas que se arrastran». Detrás de Apolonio se encuentra toda la tradición de la cosmogonía órfica parodiada en las *Aves* de Aristó-

[2] Eurip. *Melanipo, frag.* 484:
οὐκ ἐμός ὁ μῦθος ἀλλ'ἐμῆς μητρὸς πάρα,
ὡς Ουρανός τε Γαῖά τ'ἦν μορφὴ μία,
ἐπεὶ δ'ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα
τίκτονσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,
δένδρη, πετεινά, θῆρας οὕς θ' ἅλμη τρέφει
γένος τε θνητῶν.

[3] Sigo el resumen de las opiniones de Gruppe tal como lo expone W. K. C. Guthrie en su obra *Orpheus and Greek Religion,* pág. 74.

fanes. Ese primitivo estado de indistinción recibe aquí el nombre de «Caos y Noche, el negro Erebo y el Tártaro», antes de que existieran la tierra, el aire y el cielo. La Noche es el primer principio de la cosmogonía órfica recogida por Eudemo; no es la mera ausencia de luz, sino el aire oscuro, frío y húmedo. Aristóteles compara a la Noche de la que los teólogos generan el mundo con «la reunión de todas las cosas» de los filósofos físicos y con el Caos de Hesíodo [4]. En las *Aves*, la Noche produce el Huevo cósmico nacido del aire, del cual nació el alado Eros. (En la versión que nos ha dejado Atenágoras de este mito, la mitad superior del huevo forma el Cielo, y la inferior la Tierra.) La función de Eros, que aparece entre ellos, es reunir en matrimonio a los padres que se habían separado. «No existió la raza de los inmortales hasta que Eros no los unió a todos en matrimonio.» [5] Luego nacieron el Cielo, el Océano y la Tierra —las tres grandes secciones del mundo— y todas las generaciones de los bienaventurados dioses.

Podemos ahora volver sobre la cosmología de Hesíodo, el único documento completo de este tipo que con seguridad conocía Anaximandro.

En primer lugar, diremos unas palabras sobre el tipo de poema a que pertenece la *Teogonía* de Hesíodo. En el preludio se nos dice que se trata, en primer lugar, de un himno a las Musas: «Comencemos nuestro canto por las Musas Heliconíadas, que habitan la montaña alta y sagrada del Helicón». Fueron ellas quienes vinieron a Hesíodo, cuando éste apacentaba sus ovejas, y le dieron la inspirada canción para que pudiera celebrar lo que había sido y lo que sería y, antes que nada, a las Musas mismas. Pero la canción que le inspiraron, la teogonía que sigue al preludio, es ella misma un himno cantado por las Musas en alabanza de Zeus el protector, y de los otros Olím-

[4] Ar. *Met.* 1071 b 26: εἰ ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἵ ἐκ Νυκτὸς γεννῶντες, ἤ ὡς οἱ φυσικοὶ ἦν ὁμοῦ πάντα χπήματά φασι. 1072 a 7: οὐκ ἦν ἄπειρον χρόνοι χάος ἤ νύξ.

[5] *Aves*, 700 πρίν Ἔρος ξυνέμειξεν ἅπαντα
ξυμμιγνυμένων δ' ἑτέρων ετέροις γένετ' Οὐρανός Ὠκεανός τε καὶ Γῆ
πάντων τε θεῶν μακάρων γένος ἄφθιτον.

picos, y los primeros dioses, y la Aurora y Helios, la tierra, el Océano y la Noche y toda la raza sagrada de los inmortales [6].

El himno es una de las formas más antiguas de poesía [7]. El metro tradicional en Grecia es el hexámetro, adecuado tanto para la épica como para los oráculos. El himno es, en esencia, un sortilegio que invita al dios a presenciar el sacrificio y mejora la eficiencia del rito. Su efectividad aumenta al recitar la historia del dios y sus hazañas; de ahí su carácter biográfico. Más adelante, esta forma se extiende a los héroes y a los hombres; el aedo canta los hechos famosos de los hombres de la antigüedad en la épica [8]. En cada etapa, las genealogías ocupan una parte más o menos importante. Constituyen un elemento didáctico que conserva lo que se cree que es la prehistoria de la raza, y, en algunos casos, los ancestros reales de familias importantes, lo cual servía para legitimar la distribución de la propiedad [9]. En Hesíodo, las genealogías cumplen la función de reunir en un solo panteón a un grupo de divinidades de origen diverso alrededor de la figura dominante del dios del cielo europeo, Zeus. La *Teogonía,* pues, se puede considerar como un himno a Zeus principalmente, precedido por una breve cosmogonía. Las Musas, «lanzando su voz inmortal, celebran con su canción (1) primero la augusta raza de los dioses, desde el principio, los hijos de la Tierra y el amplio Cielo y los dioses que nacieron de ellos, los dadores de bienes (Cosmogonía). Después (2), al principio y al final de su canto, alaban a Zeus, Padre de los dioses y de los hombres, por ser el más excelente de los dioses y el más poderoso» (43 ss.). Nos dirán cómo los dioses se apropiaron del Olimpo bajo el reinado supremo de Zeus que dividió entre ellos sus muchas regiones y honores (111-13).

De los episodios que forman la historia mítica de Zeus nos ocuparemos más adelante. Por el momento, nos fijaremos en la breve cosmogonía con la que empieza el relato después del preludio. Podemos ver que está construida siguiendo el mismo

[6] *Teog.* II: (Μοῦσαι) ὑμνεῦσαι Δία τ' αἰγίοχον, κτλ. 36: Μουσάων ἀρχώμεθα, ται Διὶ πατρί ὑμνεῦσαι τέρπουσι μέγαν νόον κτλ.

Lo que viene a continuación me ha sido sugerido por C. Autran, *Homère et les origines de l'épopée grecque,* I, 40.

[8] κλέεα προτέρων ἀνθρώπων. *Teog.* 100.

[9] Esto aparece claramente en la literatura oral polinesia, por ejemplo.

modelo que las que hemos examinado anteriormente. El relato comienza así:

«Antes de todos, el Caos vino al ser, después la tierra de amplio pecho, sede segura por siempre para todas las cosas, y Eros, el más agradable de todos los inmortales, que afloja los miembros y somete el pensamiento y el sabio consejo de todos los dioses y hombres.

»Del Caos nacieron el Erebo y la negra Noche, y de la Noche, a su vez, el Eter y el Día, a los que la Noche concibió y tuvo en amorosa unión con Erebo.

»Y la Tierra dio a luz, en primer lugar, al estrellado Cielo, igual a ella misma, para que pudiera cubrirla por todas partes, y poder ser una sede segura para siempre para los dioses bienaventurados.

»Y también parió a las grandes Montañas, deliciosas moradas de las diosas Ninfas que habitan en las boscosas colinas.

»Y también concibió al estéril piélago, de violentas olas, el Mar *(Pontos)*, sin los dulces ritos del amor.»

A continuación viene el matrimonio del Cielo y la Tierra. En este punto hay un cambio en el relato: Urano y Gea se vuelven personas sobrenaturales, los cuales, junto con sus hijos, los Titanes, los Cíclopes y los Gigantes, se ven envueltos en varias aventuras biográficas. Pero en la cosmogonía propiamente dicha en la que se nos dice cómo surgieron las principales regiones del cosmos existente —la tierra y el cielo estrellado, la tierra seca y el mar— el velo del lenguaje mitológico es tan sutil que casi es transparente. Urano y Gea son simplemente el cielo y la tierra que contemplamos a diario. Aparte de la mención de pasada a las Ninfas, la única figura mitológica es Eros, y evidentemente no es más que una simple personificación del amor o atracción que une en matrimonio a todos los progenitores que aparecen en las generaciones subsecuentes. Sin embargo, hasta que llegamos al matrimonio del Cielo y la Tierra, el único nacimiento que es producto de un matrimonio (tal como debe ocurrir con los nacimientos) es el de la luz a partir de la

oscuridad; e incluso aquí, la duplicación de la oscuridad en el Erebo (masculino) y la Noche (femenino) y de la luz en el Eter (masculino) y el Día (femenino) es una alegoría transparente. Los otros nacimientos o generaciones —del Caos, la Tierra, el Cielo estrellado, las Montañas y el Mar— tienen lugar «sin los dulces ritos del amor» (ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου, 132). Es preciso recalcar esta última idea. Significa que el proceso cosmogónico es una separación de las grandes regiones del mundo ordenado, tal como lo encontramos en las cosmogonías órficas y pitagóricas.

¿Cuál es, pues, el comienzo? «Antes de todos, el Caos vino al ser.» En la mentalidad moderna la palabra Caos se ha venido a asociar a un desorden primitivo en el que, como dijeron los pluralistas jonios, «todas las cosas estaban juntas». Este no es el sentido que tenía la palabra en los siglos VI y V. «Caos» significaba la «abertura del bostezo» [10], entre el cielo ígneo y la tierra, y se puede describir como «vacío» u ocupado por el aire. El mismo Hesíodo lo usa en este sentido en *Teogonía* 700 donde existiendo ya el mundo ordenado, el «Caos» se llena de un calor prodigioso en la batalla entre Zeus y los Titanes (καῦμα θεσμέσιον κάτεχειν χάος). En el mismo sentido lo usan Ibico, Baquílides, Aristófanes y Eurípides [11], de forma que pare-

[10] Boisacq, *Dict. Etym.* conecta χάος, χάζω, χαίνω, χωρίς y χώρα con una raíz que significa «abertura», «separación», «hueco», etc.

[11] Suidas: Χάος καὶ ὁ ἀὴρ παρ' 'Αριστοφάνους ἐν"Ορνισι (192). διὰ τῆς πόλεως τῆς ἀλλοτρίας καὶ τοῦ χάους τῶν μηρίων τὴν κνίσσαν οὐ διαφρήσετε καὶ 'Ιβυκος (*frag.* 29). πωτᾶται δ'ἐν αλλοτρίῳ χάει. Baquílides V, 27: νωμᾶται δ'ἐν ἀτρώτῳ χάει λεπτότρι χα σὺν ξεφύρου πνοαῖσιν εθειραν. Aristófanes, *Las Nubes* 627: μὰ τὴν 'Αναπνοὴν μὰ το Χάος μὰ τὸν 'Αέρα; 424: το χάος τουτί. (Schol. R ad loc.: Χάος λέγει τὸν 'Αέρα). Eurip. *frag.* 448 = Probus in Virg. *Ecl.* 6, 31: accipere debemus aera, quem Euripides in Cadmo χὰοζ apellavit sic... τόδ' ἔν μέσῳ τοῦ οὐρανοῦ τε και χθονός, οἱ μὲν ὀνομὰζουσι χάος (la lectura es incierta, pero el significado está claro). En el siglo sexto, los términos «aire» y «vacío» eran sinónimos. Aristóteles (*Física* IV, 208 b 30) explica el χάος de Hesíodo como el espacio vacío (τόπος) o sitio (χώρα) que se supone previo a cualquier cosa que vaya a ocuparlo. Cf. (Ar.) MXG. 976 b 15: εἶναί τι κενόν, οὐ μέντοι τοῦτο γέ τι σῶμα εἶναι, ἀλλ' οἷον καὶ 'Ησίοδος ἐν τῇ γενέσει πρῶτον τό χάος φησί γενέσθαι, ὡς δέον χώραν πρῶτον ὑπάρχειν τοῖς οὖσι.

La mayoría de las discusiones actuales sobre este término están viciadas por la introducción de la idea tardía del espacio vacío estrictamente infinito (ver más arriba, pág. 183). No creo que del caos se dijera que era ἄπειρον

ce que era algo familiar a sus contemporáneos. Posteriormente, los antiguos derivaron equivocadamente Caos de χεῖσθαι [cheisthai], pero recordaron que significaba «el espacio vacío entre el cielo y la tierra» [12]. Es probable que en los siglos VI y V, la palabra *caos* conservara todavía sus verdaderas asociaciones etimológicas con χάσμα [chasma] «bostezo», χάσκαιν, [chaskain], χασμᾶσθαι [chasmâsthai], «bostezar».

Ahora bien, si la cosmogonía comienza con la generación de una abertura entre el cielo y la tierra, esto quiere decir seguramente que, con anterioridad, de acuerdo con la fórmula de Melanipo, «el Cielo y la Tierra tuvieron una sola forma», y lo primero que ocurrió fue que se «separaron uno de otro». Es difícil que las palabras de Hesíodo puedan tener otro significado. No dice que la Tierra naciera del Caos, sino que vino a ser «a continuación» (ἔπειτα [épeita]). El primer cuerpo distinguible fue la Tierra, «de amplio pecho», concebida probablemente como un disco amplio y llano. Más adelante [13], veremos por qué se dice que el «Cielo *estrellado*» (lleno de los cuerpos celestes visibles) ha surgido después, nacido de la Tierra. Finalmente, el proceso de separación se completa, como en las cosmogonías que antes hemos visto, con la distinción de la tierra seca, en la que se levantan las montañas y el mar.

Al abrirse el hueco entre los opuestos separados, aparece la figura de Eros, una clara personificación de la atracción mutua que los va a reunir. Hemos visto cómo Eros juega el mismo papel en la cosmogonía órfica. De acuerdo con Ferécides (frag. 3), cuando Zeus se disponía a formar el mundo, se convirtió en Eros, porque (añade Proclo) trajo la concordia y el amor a los puestos con los que estaba construyendo el cosmos [14].

En la cosmología milesia desaparece esta personalidad mí-

[ápeiron], y, si así fuera, sería en el sentido de «inmenso», tal como se aplica a la tierra y al mar.

[12] *Etym. Gud.*, pág. 562: χάος παρὰ τὸ χεῖσθαι, ὁ κενὸς τόπος μεταξύ γῆς καὶ οὐρανοῦ... δηλοῖ δὲ τὸ χάος τὸ μέγα καὶ ἀπεραντον χώρμθα.

[13] En la pág. 235.

[14] Compárese con la explicación física de Eros que realiza Erisímaco en el *Simposio* de Platón.

tica, pero sólo para volver a surgir en los sistemas posteriores que de nuevo se aprovechan del lenguaje de la poesía. En el *Simposio* (178 A), Fedro argumenta que Eros es el más antiguo de los dioses, pues ningún escritor de poesía o de prosa ha dicho de él que tuviera padres. Cita las líneas de Hesíodo sobre el Caos, la Tierra y Eros, y a Acusilao, los cuales están de acuerdo en que después del Caos surgieron la Tierra y Eros. «Y Parménides dice de su nacimiento: "el primero de todos los dioses que concibió fue Eros".» Con este pasaje en mente, Aristóteles subraya que se podría sospechar que el primero que sintió la necesidad de una causa del movimiento fue Hesíodo «o cualquier otro que postulase el amor o el deseo como principio entre las cosas, por ejemplo, Parménides, sobre la base de que tiene que existir alguna causa que mueva las cosas y las mantenga unidas» (συνάξει [synáxei], *Met.* A 4, 984b 23). El Amor de Empédocles tiene la misma función de unir los elementos desemejantes u opuestos. Aristóteles no tardó en reconocer los antecedentes míticos o poéticos de los conceptos filosóficos. Al comenzar su discusión sobre la amistad recuerda inmediatamente la declaración de Heráclito de que la más pura armonía se compone de elementos diferentes y que todas las cosas llegan a ser a través de la guerra, y las líneas de Eurípides que describen cómo la Tierra reseca desea (ἐρᾶν [erân]) la lluvia, y el majestuoso Cielo, lleno de lluvia, desea derramarse sobre la Tierra [15]. Eurípides imitaba a Esquilo (*Danaides, frag.* 44): «El Amor mueve al puro Cielo a unirse con la Tierra, y el Amor se apodera de la Tierra para juntarla en matrimonio. Y la lluvia, derramándose desde el esposo Cielo, impregna la Tierra, y ésta ofrece a los hombres pasto para los rebaños y grano, la vida del hombre.»

Lucrecio vuelve a imitar estos fragmentos (II, 991 ss.).

[15] Aristóteles *Etica a Nicómaco* 1.155 b 1; Eurípides *frag.* 898:
ἐρᾷ μὲν ὄμβρου γαῖ', ὅταν ξηρὸν πέδον
ἄκαρπον αὐχμῷ νοτίδος ἐνδεῶς ἔχῃ.
ἐρᾷ δ' ὁ σεμνός οὐρανός πληρούμενος
ὄμβρου πεσεῖν ἐς γαῖαυ' Αφροδίτης ὕπο
ὅταν δὲ συμμιχθῆτον ἐς τἀυτὸν δύο,
φύουσον ἡμῖν πάντα καὶ τρέφουσ' ἅμα,
δι' ὧν βρότειον ζῇ τε καὶ θαλλει γένος.
Cf. Eur. *Crisipo, frag.* 889.

«Todos somos oriundos de una semilla celeste, todos tenemos el mismo padre, del cual la madre Tierra, la dadora de crecimiento, cuando ha recibido las gotas líquidas de humedad, concibe y da a luz las espléndidas mieses, los árboles lozanos y la raza de los hombres; también da a luz todo tipo de bestias a las que proporciona comida con la que alimentan sus cuerpos, prolongan la dulce vida y propagan su raza; por lo cual, con buenas razones ha tomado el nombre de madre.»

Podemos ahora entender por qué los Milesios identificaron la materia viva del mundo con el elemento intermedio —el agua, las nubes o la niebla (aire)— entre el cielo ígneo y la tierra sólida. Estos pensadores destilaron el lenguaje de la personificación poética, sustituyendo a Eros por su equivalente o medio físico, la humedad que se eleva desde la tierra por la acción del sol y vuelve a caer en forma de lluvia para fertilizar la tierra seca y capacitarla para producir seres vivos. Anaximandro disipa el fino velo de la imaginería mítica y mantiene los factores indudablemente naturales: lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, el fuego, el agua y la tierra. Cree contar con los factores y procesos reales que pueden explicar, prosaica y racionalmente, todo lo que ocurre en el cielo, así como el origen de la vida. Pero la historia arcaica de estos factores se revela al compararlos con las cosmogonías míticas, por su conducta en los sistemas filosóficos y por el hecho de ser utilizados para explicar todas las cosas de una manera que nunca hubiera sido sugerida por una observación inocente de la Naturaleza. Incluso en el sistema de Aristóteles, los dos primeros pares de opuestos —lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco— siguen siendo las cualidades básicas de las que se componen los cuatro cuerpos simples. Todas las otras diferencias, como el peso, la ligereza, la densidad, la fluidez, la aspereza, la suavidad, todas son secundarias, «pues parece claro que éstas (las cuatro cualidades primarias) son las causas de la vida y la muerte, del dormir y despertarse, de la madurez y la vejez, la salud y la enfermedad; mientras que la aspereza, la suavidad y todas las otras no influyen de la misma manera». Detrás de la afirmación de que la razón de su primacía «parece clara» subyace una larga historia que se remonta hasta la época mítica.

Pero volvamos con Hesíodo. Una segunda consecuencia de

la abertura de un bostezo entre el Cielo y la Tierra es el nacimiento de la luz a partir de la oscuridad. El Erebo y la Noche son los padres del Éter (la región brillante del cielo) y del Día. En el sistema órfico, Eros tiene otro nombre, Fanes, el Brillante, e incluso se ha sugerido que la palabra Eros está unida a una raíz que significa «luz» [16]. En términos físicos, el alzamiento del cielo desde la tierra deja a la luz del día lo que antes estaba en la oscuridad. Podemos ver que esta aparición de la luz precede a la formación de los cuerpos celestes, por cuanto el acontecimiento siguiente es que la Tierra da a luz al Cielo estrellado.

El orden de acontecimientos en el esquema de Anaximandro es prácticamente el mismo. Primero se habla de «una esfera de fuego que se desarrolla alrededor del "aire" (la niebla oscura) rodeando la tierra». Así pues, la tierra envuelta por la niebla es el primer cuerpo sólido, como en Hesíodo. Luego, cuando la esfera de fuego se divide en anillos, se forman los cuerpos celestes. El Cielo que se separaba de la Tierra cuando se producía la abertura no era un cielo de estrellas. Las estrellas, en ambas explicaciones, parecen estar formadas por el fuego que se eleva de la Tierra, alimentándose después de las exhalaciones de los elementos húmedos. De forma que la Tierra dio a luz al Cielo estrellado «para que pudiera cubrirla por todas partes». En estas palabras reconocemos al Eter brillante que está en lo alto, del que Eurípides había dicho que «envolvía la tierra con su húmedo abrazo» y lo identificaba con Zeus. La madre Tierra va a ser abrazada por su esposo el Cielo. Cuando la tierra seca se separa de los mares para completar el orden del mundo, este matrimonio continúa y nacen los primeros dioses. Toda la teogonía mítica que comienza en este punto no tiene cabida, por supuesto, en los sistemas jonios, pues estos ignoran a los dioses personales. En la filosofía natural, el intercambio entre el cielo y la tierra, el calor y la humedad, da lugar al nacimiento de las plantas y los animales.

Es exactamente aquí, al completarse la formación del cosmos físico, cuando tiene lugar un cambio significativo en el re-

[16] A. Sarió Rebac, *Wiener Studien*, IV, 1937. Tomo esta referencia del resumen en C. Q. XXXIII, 1939, p. 127.

lato de Hesíodo. La cosmogonía que hemos revisado no es un mito, o, por mejor decir, no es un mito en toda su extensión. Ha avanzado tanto en el camino de la racionalización que se diferencia muy poco de los primeros sistemas jonios. Eros es el único nombre mitológico que encontramos y aparece completamente separado de la religión o el culto. Gea y Urano son simplemente la tierra y el cielo, no figuras míticas. Hasta que no tiene lugar la formación del mundo que va a servir de escenario a las acciones que siguen, no se transforman en personas sobrenaturales que se abandonan a las pasiones humanas, como los celos y el odio que motivan esas «acciones violentas» que tanto escandalizaron a la mentalidad religiosa posterior.

De su unión con Urano, Gea concibió a los Titanes, de los cuales, «el más joven, Cronos, de mente retorcida, era el más terrible y odiaba a su corpulento padre». Sin ningún tipo de transición se nos introduce en el mundo del mito y el resto del relato de Hesíodo se mueve en esta atmósfera sobrenatural. Antes de continuar nos vamos a detener para dar cuenta de un parecido muy estrecho que se da en otra literatura en cuanto a este cambio repentino de la cosmogonía racional al mito.

Los primeros tres capítulos del Génesis contienen dos explicaciones alternativas de la creación. La primera explicación (Gen. I-II. 3) tal como la conocemos hoy no se compuso antes del éxodo; es considerablemente posterior a Hesíodo y puede incluso ser posterior a Anaximandro. Además, en esta cosmogonía hebrea encontramos casi la misma secuencia de acontecimientos. Recordemos lo que ocurría en los seis días de la creación.

1. «La tierra carecía de forma y estaba vacía; y la oscuridad reinaba sobre la faz del piélago; y el espíritu de Dios se movía por la superficie de las aguas». Luego apareció la luz, separada de la oscuridad, como el día de la noche.

(Igualmente, cuando se produjo la abertura de Hesíodo, existió la tierra y el espíritu de la vida, Eros; y luego la Noche dio nacimiento al Día).

2. El cielo, en tanto firmamento sólido (στερέωμα [ste-

réoma]) se crea como tejado que sirva para dividir las aguas celestes de las que vienen las lluvias, de las aguas que están abajo.

(Esto corresponde a la Tierra de Hesíodo que genera el cielo como una «morada segura para los bienaventurados dioses». En los sistemas jonios posteriores la esfera cristalina del cielo vuelve a aparecer, sustituyendo a la esfera de fuego de Anaximandro que se rompía en diversos anillos. Se trata de la cáscara del huevo cósmico).

3. La tierra seca fue separada de los mares y se cubrió de hierba y árboles.

(En Hesíodo la Tierra genera las Montañas y a *Pontos* el mar. Nótese que Empédocles hizo que los árboles, los primeros seres vivos, surgieran de la tierra «como embriones en el seno materno» antes de que existiera el sol, *Vors* [5] vol. 1, p. 296).

4. Fueron creados el sol, la luna y las estrellas, para separar el día de la noche y para «servir como signos y para las estaciones y los días y las noches».

(Como en las cosmogonías griegas, los cuerpos celestes se forman después de la tierra. Su función es servir como signos, tanto para propósitos de adivinación, como para distinguir el tiempo en el calendario. Como dice Platón «la visión del día y la noche, de los meses y de los años que giran, del equinoccio y del solsticio, ha provocado la invención del número y nos ha proporcionado la noción del tiempo», *Timeo,* 47a).

5 y 6. Las aguas produjeron «las criaturas que se mueven y tienen vida», los pájaros, peces y todas las bestias que se arrastran sobre la tierra; y finalmente fue creado el hombre, tanto el macho como la hembra, para que fuera fecundo y se multiplicara, llegando a dominar a todos los seres vivos.

(Por tanto, los seres vivos, que se distinguen de las plantas y árboles por su capacidad de movimiento, surgieron del elemento húmedo, cuando se completó la estructura del cosmos. Igual que en Anaximandro, en el que la acción del calor del sol

sobre la humedad, reproduce en términos físicos el matrimonio de Hesíodo entre el Cielo y la Tierra).

La diferencia más importante con las cosmogonías griegas es que el monoteísmo hebreo mantiene al Creador divino como primera causa. Además de esto, carece de personificaciones míticas como Eros o Fanes. Y la acción de Elohim se limita a pronunciar las palabras creadoras. Se trata de una figura muy abstracta y remota. Si eliminamos el mandato divino, «Hágase» esto y aquello, nos quedamos sólo con lo mandado «Y se hizo» esto y aquello, y si unimos estos hechos en una cadena causal natural, la explicación se vuelve una evolución cuasi científica del cosmos. El proceso es el mismo que en las cosmogonías griegas: separación o diferenciación a partir de una confusión primitiva. Si se mide en función de la ausencia de personificaciones, el Génesis I es menos mítico que Hesíodo, e incluso se acerca más al sistema racionalizado de los Milesios.

La argumentación precedente tal vez puede aclarar la naturaleza de lo que realizó Anaximandro. Podemos ver que su pensamiento trabajaba sobre un esquema cosmogónico que provenía de Hesíodo y otras cosmogonías poéticas. Anaximandro dio el último paso en el proceso de racionalización, librando al esquema de los últimos restos de imaginería mítica. Por algo su libro fue uno de los primeros que se escribieron en prosa, el lenguaje propio para las afirmaciones literales de hechos.

En particular, se desvanece la figura de Eros. Esto significa la desaparición de la imaginería sexual a la que acompaña la representación de la cosmogonía como una serie de nacimientos que forman un árbol genealógico. Habla en términos abstractos de la «separación de los opuestos» seguida por su interacción y recombinación. Estos opuestos son lo caliente y lo frío, lo humedo y lo seco. Sin la evidencia de las cosmogonías míticas, difícilmente podríamos adivinar que los «opuestos» primarios fueran masculinos y femeninos, aunque, como veremos, la tradición persistió en otras partes. De lo que sí podemos estar seguros es que el patrón de la cosmogonía jonia, a pesar de su apariencia de completa racionalidad, no es una construcción libre del razonamiento intelectual a partir de la observación del mundo existente. No hay nada en las apariencias obvias de la

Naturaleza que sugiera que el cielo se haya elevado de la tierra o que los cuerpos celestes se formaran después de la tierra, o que el ordenamiento presente del mundo no haya existido desde siempre.

12

El Himno a Zeus de Hesíodo

La cosmogonía de Hesíodo examinada en el último capítulo es el preludio de las Musas a su Himno a Zeus, «quien reina sobre el cielo, es dueño del trueno y del llameante rayo, desde que venció con su poder a su padre Cronos y repartió debidamente todas sus porciones entre los inmortales y fijó sus prerrogativas» (*Teog.* 71). El resto de la teogonía recoge un buen número de episodios de la historia de Zeus, aunque se encuentran desordenados e interrumpidos de una manera desconcertante a causa de las genealogías, sin mencionar algunas interpolaciones ulteriores. Nuestro propósito en este capítulo consiste en desentrañar la historia de cómo Zeus se convirtió en rey y asignó a los demás dioses sus competencias y honores. Encontraremos en ella los escombros de un mito de la creación considerablemente anterior a la cosmogonía racionalizada.

En *Teog.* 132 sucede la transición que ya hemos señalado, al dejar de ser Gea meramente la tierra y convertirse en persona sobrenatural, la cual, en su matrimonio con Urano, dio a luz a los dioses mayores, a los Cíclopes y a los Gigantes.

Al analizar el segundo relato de la creación que aparece en Gén. II, 4 ss., podemos constatar la presencia en este lugar de la misma transición abrupta a la atmósfera del mito. La figura remota de Elohim del primer capítulo se ve reemplazada por un Señor Dios antropomórfico, quien da forma al hombre (en ausencia de la mujer) a partir del polvo y de los hálitos de vida insuflados en sus narices, planta un jardín en el que se encuentran los Arboles de la Vida y del Conocimiento y más tarde,

forma a las bestias y a las aves a partir de la tierra, modela una mujer a partir de la costilla del hombre, entra en el jardín en el momento más fresco del día, y habla a Adán adoptando una voz humana. Asimismo, la sustancia de la historia se compone de mitos genuinos. De este modo continúa, a lo largo de los episodios «prehistóricos» tomados de los Hebreos de Babilonia, hasta llegar a la vocación de Abraham. Estos mitos constituyen la continuación de algún mito primitivo de la creación, que fue parcialmente suprimido por los compiladores sacerdotales del Génesis, quienes lo sustituyeron por su propia cosmogonía racionalizada y semifilosófica, tal y como aparece en el primer capítulo. Pero, aunque suprimido en el Génesis, el mito ha dejado huellas en otro lugar de la Biblia, lo que ha permitido a los estudiosos reconstruir su contorno general y rastrear su origen en el ritual. Volveremos a esta cuestión posteriormente.

En Hesíodo, la situación es algo diferente. En el Himno a Zeus, éste ha conservado el relato mítico acerca del origen de un mundo ordenado, repitiendo así el relato semifilosófico que le precede, aunque incluyendo también en él una gran cantidad de material antropomórfico. El primer episodio, en particular, repite en términos míticos la abertura del hueco con que comenzaba la cosmogonía.

Gea yace con Urano y da a luz: (1) a los dioses mayores, posteriormente llamados Titanes, el más joven de los cuales, Cronos, odiaba a su padre; (2) los tres Cíclopes, Brontes, Estéropes y Arges; (3) y los tres Gigantes de cien brazos armados, Coto, Briareo y Giges.

Los hijos odiaban a su padre, porque tan pronto alguno de ellos estaba a punto de nacer «los ocultaba a todos en un lugar secreto de la Tierra y no les dejaba salir a la luz». «La monstruosa Gea estaba enfadada consigo misma y se quejaba en su interior.» Produjo un resistente acero y forjó con él una hoz. Convocó a sus hijos y les pidió que se vengasen de su padre. El temor dominó a todos excepto a Cronos. Gea le ocultó en una emboscada, armado con la hoz. «Y en este momento vino el gran Urano conduciendo la noche, y ansioso de amor se echó sobre la tierra y la cubrió toda ella.» Cronos, saliendo de su

escondite, segó las partes pudendas de su padre y luego las arrojó tras él. Gea recibió todas las gotas de sangre y con el tiempo dio a luz a las Erinias, a los armados Gigantes y a las Ninfas llamadas Melias. Cronos arrojó las partes pudendas al mar y de la blanca espuma (semen) producida por aquéllas nació Afrodita, en cuyo séquito se encontraban Eros y el Deseo.

Urano llamó a sus hijos Titanes, porque se habían «esforzado» (πταίνοντας [ptaínontas]) al realizar su tremenda acción, mediante la que llevarían a término su venganza (τίσις [tísis]).

El mito de Hesíodo es algo confuso, y parece mucho más difícil entender su significado que entender su origen. Es posible que se combinaran en éste varios elementos de origen diverso. Hace más de cincuenta años Andrew Long señaló que nos encontramos aquí ante «un mito de la separación violenta del cielo y de la tierra, que algunos pueblos, por ejemplo los Polinesios, suponían que estaban fundidos originariamente en un íntimo abrazo». Estas palabras están tomadas de Frazer [1], quien añade que «en la mitología Egipcia la separación del cielo y de la tierra se atribuye a Shu, el dios de la luz, quien se introduce en los cuerpos de Seb, la diosa de la tierra, y de Nut, la diosa del cielo. En los monumentos, Shu se representa sosteniendo el estrellado cuerpo de Nut en sus manos, mientras Seb descansa sobre el suelo».

Los mitos cosmogónicos de los pueblos Oceánicos fueron clasificados por el profesor R. Dixon en dos tipos principales, el evolucionista y el creacionista. «Los rasgos distintivos del tipo evolucionista son su postulación de una oscuridad original y la manera genealógica en la que, a través de series de abstracciones y de cosas concretas, traza el desarrollo del cosmos desde la noche caótica.» Asimismo, de una forma casi invariable, la escisión del cielo y de la tierra y su separación definitiva configuran una escena dramática en el relato; y aunque no de una manera invariable, en la inmensa mayoría de las versiones que podamos considerar, este rasgo también aparece como una

[1] *Adonis,* vol. I, pág. 283, donde se ofrecen las referencias pertinentes al respecto. M. P. Nilsson ha adoptado la explicación de Long en su *History of Greek Religion,* pág. 73.

característica distintiva del relato de la creación del tipo evolucionista.

«El mito de tipo creacionista no tiene tendencias genealógicas y en su forma pura tampoco alude a la separación de los elementos. Con pocas excepciones, comienza aceptando la existencia de una cierta cantidad de materia original, más un dios original (Na Arean). El último habita en una región celeste de luz y espacio, que está y ha estado siempre separada de las ingentes aguas inferiores; en un momento dado actúa sobre la materia original, y así el universo adquiere su forma.»

Mr. A. Grimble [2], de quien he tomado esta cita, aporta el siguiente mito de las Islas Gilbert Centrales como un ejemplo en el que predomina la idea evolucionista sobre la idea creacionista del Universo:

«Al principio estaba la Oscuridad y en esto se produjo una escisión entre el cielo y la tierra; ningún hombre moraba allí dentro.

»Pero la Oscuridad yació con la Escisión; y la Tierra *(te Aba)* fue su hija.

»La Tierra yació con el Cielo *(Karawa);* y el Vacío *(te Akea)* fue su hijo.

»El Vacío yació con la Separación *(te Rawe);* y su hijo fue Na Arean.

»Na Arean yació con la Roca *(te Ba);* y su hijo fue la Noche *(te Bong).*

»La Noche yació con la Luz del Día *(te Ngaina);* y su hijo fue el Rayo *(te Iti).*

»El Rayo yació con el Trueno *(te Ba);* y su hijo fue Na Arean.

[2] «Myths from the Gilbert Islands», *Folk-lore,* vol. XXXIII, 1922, págs. 91 y ss.

»En este punto (añade Mr. Grimble), el mito adquiere una forma narrativa y nos cuenta cómo el segundo Na Arean hizo que emergiera la tierra del mar. Pero, por supuesto, no presenta al dios como aquel que separa el cielo y la tierra, porque se afirma, curiosamente, que la separación de los elementos había tenido lugar de forma genealógica. De la Separación y del Vació nació el viejo Na Arean. De este modo, el triunfo del tipo evolucionista le ha costado a uno su originalidad, y al otro, su prestigio de señor supremo de la creación. A pesar de que se pueda percibir en este texto la pretensión de Na Arean de ser un dios de la luz, ello puede haber desaparecido en la negra oscuridad de la hipótesis evolucionista.»

La versión más conocida del mito Polinesio de la creación es la historia Maorí recogida por Grey [3].

«Se creía que Rangi y Papa, el cielo y la tierra, eran la fuente a partir de la que se originaban todas las cosas, dioses y hombres. Había oscuridad porque estos dos todavía permanecían estrechamente unidos, sin que todavía se hubiesen escindido: y los hijos que habían engendrado estaban siempre pensando en qué podría consistir la diferencia entre la oscuridad y la luz. Sabían que los seres [4] se habían multiplicado y aumentado, y la luz todavía no se había extendido sobre ellos, sino que siempre existía una permanente oscuridad. Por fin, los hijos de Rangi y Papa se reunieron para decidir si mataban o separaban a sus padres. El hijo más violento optaba por matarlos; pero Tane-mahuta, el padre de los bosques, se negó a ello. Es mejor separarlos dejando a Rangi lejos, encima de nosotros, y a Papa bajo nuestros pies. Dejad que Rangi se convierta en un extraño para nosotros, pero que la tierra quede cerca como una madre lactante.

»Todos los hermanos dieron su consentimiento, a excepción de Tawhiri-matea, el padre de los vientos y de las tormentas.

»Entonces, los cinco hermanos que habían dado su consen-

[3] Cito aquí el resumen que aparece en el libro de J. C. Andersen titulado *Myths and Legends of the Polynesians*, 1928, pág. 367. Cf. Tylor, *Primitive Culture*, vol. I, pág. 322.
[4] Más tarde se aclara que se trata de seres humanos.

timiento, intentaron separar a Rangi y a Papa. Cuatro de ellos fracasaron en el empeño. Luego de esto llegó Tane-mahuta y luchó en vano contra sus padres sin conseguir separarlos. Se detuvo durante un momento. Apoyó firmemente su cabeza sobre su madre Papa, la tierra, y levantó sus pies contra su padre Rangi, el cielo; tiró con fuerza de su espalda y de sus miembros haciendo un enorme esfuerzo [5]. En este instante fueron separados Rangi y Papa, y haciendo reproches y quejándose de dolor gritaron en voz alta, "¿por qué has matado de este modo a tus padres? ¿Por qué has cometido un crimen tan tenebroso como es matar o separar a tus padres?". Pero Tane-mahuta les obligó a separse. De ahí el dicho de los tiempos antiguos, "fue el vigoroso empuje de Tane el que desgarró el cielo de la tierra, de tal modo que... la oscuridad y la luz se hicieron patentes". En seguida se descubrió la multitud de seres humanos que habían engendrado, los cuales habían permanecido ocultos entre los cuerpos de los dos.»

La historia continúa con la guerra que libró el dios de la Tormenta contra sus hermanos para vengar la separación de sus padres.

«En China... los libros más antiguos y sagrados del imperio enseñan que el universo consta de dos almas o alientos, llamados *Yang* y *Yin;* el *Yang* representa la luz, lo cálido, la productividad y la vida, y también los cielos de los que emanan estas cosas buenas; y el *Yin se asocia con la oscuridad, lo frío, la muerte y la tierra... Antes de dividirse en Yin* y *Yang* y de convertirse en el *Tao,* ocupa el lugar principal en el panteón (del Taoísmo) bajo el nombre de Pan-ku... En el orden del mundo, el *Yin* y el *Yang* se manifiestan en un conflicto constante a través de la sucesión del día y la noche, el verano y el invierno, el calor y el frío [6].»

[5] Este acto de tirar con fuerza recuerda la derivación que Hesíodo hace del término Titán a partir de τιταίνειν hasta llegar a convertirse en estirar o tirar de, lo que es completamente ininteligible tal y como aparece, ya que no se explica *lo que* estiran los Titanes. Tane está sobre su cabeza porque es el dios del bosque y la «cabeza» de un árbol es su raíz, así como las ramas son sus pies, como aparece en Platón, Timeo, 90 A. (F. M. Cornford, *Plato's Cosmology,* pág. 354; J. C. Andersen, en *op. cit.* pág. 404.)

[6] J. J. M. Degroot, *The Religion of the Chinese,* 1910, págs. 3, 152 y 19.

"Aunque no puedo suponer que exista o no una conexión histórica en este punto entre las mitologías Polinesia y China", afirma Tylor [7], "ciertamente la antigua leyenda china de la separación del cielo y de la tierra en los primeros días de Puang-ku parece haber adoptado la misma forma del mito Polinesio: «Algún día una persona llamada Puang-ku abrió y separó los cielos y la tierra, los cuales estaban previamente juntos, empujándose entre sí»."

En el caso de que consideremos al mito Maorí una guía segura, ciertas características del relato de Hesíodo se clarifican. Los niños que eran ocultados en el seno oscuro de la Tierra y que no tenían ninguna posibilidad de nacer a la luz eran seres humanos, y este capítulo del relato debería finalizar con el nacimiento de la humanidad. Podemos encontrar en este punto un paralelismo entre el desgarramiento del padre-Cielo y de la madre-Tierra, y la separación de los sexos en la humanidad.

En el capítulo segundo del Génesis leemos:

«Estos fueron los orígenes de los cielos y de la tierra cuando fueron creados, en el día en que el Señor Dios hizo la tierra y los cielos, y antes de que hubiera arbusto alguno del campo sobre la tierra, y antes que hubiese germinado hierba alguna: porque el Dios Padre no había hecho todavía llover sobre la tierra, ni había hombre alguno que cultivase el suelo; pero allí subió de la Tierra una llovizna, y regó toda la superficie del suelo.»

Entonces el Señor Dios formó al hombre del polvo de la tierra e insufló en sus narices el aliento de la vida. Puso al hombre en el jardín del Edén para que lo cultivase; creó a los animales; y finalmente formó a la mujer a partir de una costilla que tomó de Adán.

En el siguiente pasaje del *Zohar* se hace este comentario: [8]

[7] *Primitive Culture*, vol. I, pág. 325.

[8] Cito desde Denis Saurat, *Literature and Occult Tradition*, London, 1930, págs. 102 y ss.

«[El hombre fue hecho a imagen de Dios, y consiguientemente fue en un principio bisexual]. "Ese es el motivo por el que las Escrituras dicen: macho y hembra los creó; los bendijo y les dió el nombre de hombre (Adán)". Dios dividió a este hombre en dos, un macho y una hembra. "Adán había sido creado con dos caras; por lo tanto no estaba solo. No podía encontrar en él la buena compañera, al ver que estaba en sus costillas y unida a él por la espalda... Dios lo liberó cortándolo y separando a la hembra de él, como está escrito: "Y tomó una de sus costillas *(ahath)*" *Ahath* designa a la hembra. "Y se la presentó a Adán". Y la engalanó como a una novia y la llevó ante Adán para que pudiera yacer junto a él."

»[Por consiguiente hay una correspondencia e incluso una interdependencia entre la unión cósmica en la creación, y la unión del hombre y la mujer] "Adán y Eva fueron creados en un principio juntando los costados de ambos. ¿Por qué no fueron creados juntando cara con cara? Por la razón que indican las palabras de las Escrituras: "Porque el Señor Dios no había hecho todavía llover sobre la tierra". La unión del hombre, un ser superior a todas las demás obras de la creación, decimos, la unión del hombre con su esposa, se había modelado a partir de la naturaleza. Por consiguiente sólo cuando tuvo lugar la unión del cielo y la tierra en el primer momento, una unión que se hizo patente a través de la lluvia, que el hombre se unió cara a cara con su esposa... Por ello las Escrituras añaden inmediatamente a continuación de esto: "Y allí subió una llovizna desde la tierra y regó toda la superficie del suelo". Ese es el deseo que sentía la hembra por el macho: que la llovizna subiese ante todo de la tierra a los cielos; y después de formar las nubes, los cielos riegan la tierra. Obsérvese que eso es lo mismo que sucede con las obras del hombre".»

El *Zohar* ha presentado aquí, sea o no de manera independiente, el mito de la separación del mundo a través de la división de una figura original dotada con los dos sexos, paralelamente a la separación del Padre-Cielo y la Madre-Tierra a partir de una forma única. Este mito se encuentra tras el discurso de Aristófanes en el *Simposio* y en las «formas totalmente naturales» de Empédocles, las cuales, en el período de la formación del mundo a través de la Discordia, fueron divididas en

los dos sexos [9]. En los sistemas Jonios la proliferación y propagación del hombre como fruto de la unión de los distintos sexos sucede con posterioridad al origen de las criaturas vivas a partir de la madre Tierra. Era verdad que, tanto en el caso del hombre y de la mujer, como del Cielo y la Tierra, hubo «una vez una forma, y luego que fueron separados, dieron a luz a su progenie».

La castración de Urano y su relación con el nacimiento de Afrodita a partir del semen del miembro cortado está emparentada con el culto de la diosa madre Frigia Cibeles y de su consorte Atis que llevaban a cabo sus sacerdotes, quienes se habían castrado a sí mismos [10]. Así como en Hesíodo la Tierra da a luz en primer lugar al Cielo estrellado y luego se une con él en matrimonio, de igual modo en la mitología Frigia la Madre (Nana) genera a Atis en un nacimiento virginal y Atis (como Padre, Papas) se convierte más tarde en su amante. Este es el procedimiento que proporciona los primeros padres de todas las cosas vivas a partir de una forma simple. Se encuentra una alternativa en aquel lugar en el que se piensa en el ser divino original como si fuese de sexo masculino. Esto también sucede en el *Zohar,* en el que se enseña que la creación únicamente puede llevarse a cabo a través de la unión de macho y hembra. «El, que está en el cielo, es el padre de todo; él, que es quien ha creado todo, que ha fecundado a la tierra, la cual creció en tamaño y produjo frutos *(tholdoth).* Fue fecundada del modo en que una hembra es fecundada por un macho». Pero dado que hay un sólo Dios, el principio femenino emana de Dios como si fuese su hija. Por consiguiente la creación resulta del incesto sagrado del Padre y la Hija [11].

La misma doctrina aparece en los *Brāhmana* indios (Satapatha y Aitexeya), en la historia de Prajāpati, el creador del mundo y su hija Ushas [12].

[9] Esta cuestión ha sido extensamente discutida e ilustrada por K. Ziegler en «Menschen und Weltenwerden», *Neue Jahrb. f. das klassische Altertum,* 1913, págs. 529 y ss. Cf. también F. Schwenn, *Die Theogonie des Hesiod,* Heildelberg, 1934.
[10] Véase Frazer, *Adonis,* vol. I, págs. 287 y ss.
[11] D. Saurat, *op. cit.,* págs. 94 y ss.
[12] *Op. cit.,* págs. 152 y ss.

«Prajāpati se enamoró con pasión de su propia hija... ¡Puedo juntarme con ella! Pensando así se unió a ella. El señor de los seres fue el amo de la casa y Ushas su señora... El señor de los seres depositó la semilla dentro de Ushas. Y allí nació un niño al cumplirse un año.

»Este hijo es Agni, quien se puede identificar con el mundo: "Ese niño fue adoptando diversas formas, una tras otra, pues nadie lo ve como un simple niño, sino que ve aquellas formas suyas..." Como se explica en otro lugar, esto hace referencia a la creación de las diferentes clases de animales mediante la unión de Prajāpati y Ushas. Ushas asume las formas femeninas y Prajāpati las masculinas.

Ahora Ushas pertenece a Prajāpati, es parte de él y corre a invocarle de este modo: "¡Estos dos, el Cielo y la Tierra, la forma de todo, pueden venir a mí! porque Prajāpati es el Cielo y la Tierra. ¡El Padre y la Madre pueden venir a mí! porque Prajāpati es a un tiempo padre y madre". Nos encontramos por consiguiente con el Hermafrodita divino, que se divide a sí mismo en macho y hembra, luego se fecunda a sí mismo y más tarde da origen al mundo, como sucede en la Cábala. Y al igual que en el Neoplatonismo y la Cábala, la consecuencia natural de estas concepciones es la teoría de la recomposición del Dios Total, quien se divide a sí mismo en criaturas mediante la reunión de los fragmentos separados. "Al ofrecerse a sí mismo en sacrificio, Prajāpati llega a desmembrarse y todos los miembros y facultades separados de él conforman el universo, todo lo que existe, desde los dioses... descendiendo hasta el gusano, la brizna de hierba y las partículas más pequeñas de la materia inerte. Ello exige siempre un nuevo sacrificio para reconstruir otra vez al Señor de las Criaturas". Agni lleva a cabo esta recomposición, y las ceremonias del Sacrificio son la recomposición de Prajāpati. El significado real de todos los actos de sacrificio es, por tanto, la recomposición del desmembrado Señor de las Criaturas y la reconstrucción de todo.»

En el mito Maorí de Tane y Rongo, Tane, al crear árboles y pájaros, desea tener descendencia de su propia forma, aunque ésta sea mortal. Modela un cuerpo a partir de la arena e insufla vida dentro de él. Este primer representante generó un

huevo del que surgieron los pájaros, pero el segundo hijo fue una niña que Tane tomó como su esposa cuando ésta hubo madurado. «Del mismo modo, el Rongo de la leyenda Manghian toma a su hija Tavake como su esposa... Tales uniones consanguíneas no siempre se censuraban; por el contrario, en Hawai se solía ver con buenos ojos una primera unión con su hermana, su sobrina o su hija, a menudo para ensalzar el carácter regio de su línea y aumentar la dignidad de su casa» [13].

Siendo éstos algunos de los modos en que se concebía el origen de los primeros padres, la historia de Hesíodo acerca de la acción violenta de Cronos se presenta algo confusa. En ella parecen haberse combinado dos motivos distintos. Uno de ellos es la separación por la fuerza del Cielo y de la Tierra, con el fin de que los seres vivos engendrados en su embarazo puedan disponer de una región intermedia de aire y luz donde nacer; el otro el motivo de la castración que da lugar al nacimiento de Afrodita, la diosa del matrimonio y del nacimiento a partir de los genitales cercenados. A su aparición debería seguir el nacimiento de los hombres y de otras criaturas vivas de las gotas de sangre esparcidas sobre la tierra. Puede haber dos razones por las que Hesíodo se detiene antes de llegar a esta conclusión. Una razón aceptable es que se ha embarcado en una teogonía y todas las generaciones de los dioses tienen que ser contadas antes de que venga el tiempo en que aparezcan los seres humanos y los demás animales mortales. La otra puede ser que no se atrevió a relacionar el origen de la humanidad con la acción impía de Cronos. Sea cual fuere, los especialistas han visto en el motivo independiente de la castración un vínculo de unión entre esta historia del nacimiento de Afrodita y el mito y ritual de la diosa oriental cuya competencia era igualmente, la unión de los sexos y la consiguiente fertilidad del hombre y de la naturaleza en general.

El festival más importante de esta diosa madre asiática, que es también la Diosa Siria y la Ishtar babilonia tenía lugar en el

[13] J. C. Andersen, *op. cit.*, pág. 408. Frazer recoge e ilustra la explicación que ofrece McLennan de la costumbre del incesto regio en *Adonis*, vol. I, cap. III. Allí donde la sangre real se tansmite únicamente por línea femenina, un príncipe se casaría con su hermana, o bien, al morir su esposa, con su hija, con el fin de conseguir o conservar la corona.

equinoccio de la primavera. El ritual Frigio se ha reconstruido a partir de relatos de las ceremonias practicadas en Roma tras la importación del culto en el año 204 a. de. C. [14] El día 22 de marzo un pino amortajado como un cadáver y engalanado con coronas de violetas (porque se decía que las violetas habían surgido de la sangre de Atis), era conducido dentro del santuario de Cibeles. Se ataba al tronco una efigie de Atis como si fuese una joven. El tercer día (el 24 de marzo) se conocía como el Día de la Sangre. El sumo sacerdote o Arquígalo ofrecía sangre que manaba de sus propios brazos. Otros sacerdotes danzaban y se producían cortes con cuchillos con el fin de salpicar con su sangre el altar y el árbol sagrado, tal vez para infundir fuerzas para su resurrección a la muerte Atis.

«Además, podemos suponer, aunque no se nos cuente expresamente, que los novicios santificaban su virilidad en el mismo Día de la Sangre y con el mismo propósito. Agitándose en el momento más intenso de la excitación religiosa, arrojaban las partes que se habían cortado de ellos mismos contra la imagen de la diosa cruel. Estos instrumentos de fertilidad cercenados eran posteriormente envueltos con reverencia y enterrados en el suelo o en las cámaras subterráneas consagradas a Cibeles, donde, al igual que la ofrenda de sangre podían haber sido consideradas un instrumento eficaz para devolver la vida a Atis y provocar la resurrección general de la naturaleza, la cual se encontraba entonces cubriéndose de hojas y flores en el sol vernal. La historia violenta según la cual la madre de Atis concibió insertando en su seno una granada procedente de los genitales cercenados de un hombre monstruo llamado Agdestis, una especie de doble de Atis, proporciona una cierta confirmación de esta suposición.»

Esta conjetura se ve apoyada por la evidencia de ritos similares practicados por sacerdotes eunucos en el culto de la gran Artemisa de Efeso y de la Astarté siria de Hierápolis.

Al día del duelo en el que se sepultaba la efigie de Atis, seguía el festival de la Alegría (Hilaria) que provocaba su resurrección, celebrándose éste el 25 de maro, fecha en la que se

[14] Sigo en este punto a Frazer, *Adonis,* vol. I, págs. 267 y ss.

creía, tenía lugar el equinoccio de primavera. Las ceremonias se cerraban dos días después con una procesión a un arroyo donde se sumergía la imagen de la diosa.

He citado este relato porque proporciona una pista que nos conducirá hasta la conclusión de nuestro argumento. Una vez mencionada la evidencia que nos permite considerar a Atis como un dios celeste o padre celestial como Zeus, con quien le identificaron los Bitinios, dándole el nombre de Papas, Frazer sugiere que el mito de Cibeles y Atis podría vincularse, a través del motivo de la emasculación, con la castración del antiguo dios celeste Urano a manos de su hijo Cronos; y asimismo, con la separación violenta de tierra y cielo en la mitología Polinesia. Entonces, continúa diciendo:

«Con todo, parece improbable que una clase de sacerdotes eunucos como los Galli debieran haberse basado en un mito puramente cosmogónico: ¿por qué deberían seguir siendo mutilados en todo tiempo, simplemente porque una cosa así le ocurriera en un principio al dios celeste? Seguramente la costumbre de la castración ha sido ideada para satisfacer una necesidad constante recurrente, y no refleja tan sólo un acontecimiento mítico que ocurriera en el momento de la creación del mundo. Dicha necesidad es el mantenimiento de la fecundidad de la tierra, anualmente puesta en peligro por los cambios estacionales. Aun así, la teoría según la cual la finalidad de la mutilación de los sacerdotes de Atis y el entierro de las partes cortadas consiste en fertilizar la tierra, tal vez pueda ser conciliada con el mito cosmogónico, si recordamos la vieja opinión, aparentemente compartida por mucha gente, de que la creación del mundo se repite año tras año en esa gran transformación que depende en última instancia del aumento anual del calor del sol. Sin embargo, la evidencia acerca del carácter celeste de Atis es demasiado débil como para permitirnos hablar con algún grado de confianza acerca de este tema.»

Sin lugar a dudas, Frazer está en lo cierto cuando se niega a creer que una clase de sacerdotes y un culto a la fertilidad podían fundarse sobre la base de un «mito puramente cosmogónico», o en definitiva, sobre cualquier mito. Esto sería invertir el orden verdadero de los acontecimientos. El mito en el que

Atis se castra a sí mismo y se une a la diosa Madre es etiológico; es decir, que en primer lugar existieron los ritos y se conservaron por su finalidad práctica. El mito es una proyección práctica de aquellos en el plano divino, justificado mediante un precedente imaginario ceremonías que, en épocas más civilizadas, hubiesen sido contempladas de otro modo, con horror y hasta repugnancia. Se ha señalado que esta diosa madre, más tarde llamada Artemis Agrótera, es la cazadora, la diosa de la naturaleza salvaje, vinculada con el árbol del culto al bosque antes de que se introdujera la agricultura, así como con la fertilidad de hombres y animales, aunque no con la fertilidad de las cosechas [15]. Presumiblemente, las ceremonias del Día de la Sangre datan de este período tan temprano, y con ellas se relaciona el mito según el cual la diosa misma se originó de los genitales cercenados del padre celeste. Tal concepción acerca del origen del principio femenino de la vida y de la fertilidad puede presentarse únicamente como una reflexión sobre el ritual que de hecho se realizaba de manera efectiva. Hay evidencia suficiente de que el culto de la diosa de la naturaleza salvaje existió tanto en la Creta de la época Minóica como en Asia. El mito de su nacimiento procede de un estrato más primitivo de la civilización que asociamos con el nombre de Knossos. La ausencia total de símbolos sexuales en los monumentos de la región Minóica descubiertos hasta el momento presente [16] sugiere que el mito llegó a Grecia, no a través de Creta, sino desde el continente asiático o desde Chipre.

Si tomamos el mito de Hesíodo como un todo, parece que su historia de la castración del padre del Cielo es una forma muy antigua de convertir el primer acto en cosmogonía, y el relato de la separación del Cielo y de la Tierra parece proporcionar los progenitores masculino y femenino de todo lo vivo. También parece que este mito cosmogónico debería tener su origen último en un ritual practicado en épocas preagrícolas con el fin de favorecer la fertilidad de hombres y animales [16].

[15] Véase M. P. Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, pág. 433 (2.ª ed. 1950, pág. 503).

[16] Como advierte Nilsson, *ibid.* pág. 502 (2.ª ed., pág. 573).

[17] En el caso de que el mito sea más antiguo que la agricultura, el «Cronos» que emascula a Urano no puede haber sido originalmente «un antiguo

Estos ritos continuaron celebrándose como un festival del Año Nuevo del equinoccio de primavera. A nuestro entender, en este punto adquiere su significado. La cuestión a la que todavía debemos dar respuesta es: ¿Por qué se concibe el nacimiento del mundo sobre el patrón del festival de la fertilidad del Año Nuevo? La respuesta se esclarecerá cuando examinemos otros episodios correspondientes al Himno a Zeus de Hesíodo.

dios de la recolección», como se afirma comúnmente. ¿No puede haber sido el mismo Atis, el padre celestial que se castrara a sí mismo, y que fuera amante e hijo de la Diosa Tierra? En los tiempos de la agricultura, el mito se interpretaba como un símbolo de la siega del grano con la hoz y de la siembra de la nueva cosecha. De tal modo que el protagonista podía ser fácilmente asimilado al dios de los sembradores y segadores. Pero en la edad de oro de Urano, los hombres vivían en la abundancia, sin necesidad de cultivar la tierra.

13

La historia de la vida de Zeus

En el último capítulo tuvimos la ocasión de examinar el paralelismo existente entre la separación del Cielo y de la Tierra en el mito de la castración de Urano, y la abertura del gran hueco, Caos, en la cosmogonía semifilosófica que precede al mito. Cuando la abertura hubo acaecido, la Tierra se hizo visible, Eros apareció entre la Tierra y el Cielo, y la luz brotó en medio de la primigenia oscuridad. Después de este primer momento el orden cósmico se articulaba además a través del proceso mismo de la separación de opuestos: los fuegos celestes conforman las estrellas y la tierra firme se diferencia de los mares. Propiamente la cosmogonía finaliza con el establecimiento de los cuatro populares elementos —el fuego, el aire, el agua y la tierra— en sus respectivos lugares. En el caso de la historia de Hesíodo, tomada como un todo, la cosmogonía proporciona el escenario en el que se desarrolla el drama mítico que se relata a continuación. La acción debe situarse en alguna parte y al proseguir, encontramos que a pesar de que la topografía de estos acontecimientos divinos sea desde luego imprecisa, éstos se representan en el contexto de la organización del cosmos.

Ahora tenemos que examinar el resto de la historia que las Musas prometieron contar, acerca de cómo nacieron los dioses y tomaron posesión del Olimpo, bajo el mando de Zeus, quien se conviertiera en Rey y repartiera a los demás dioses sus competencias y honores. Aún puede encontrarse en este punto el paralelismo con la cosmogonía. Así como la cosmogonía finaliza con el establecimiento de un orden físico, de igual modo el Himno a Zeus finaliza con la fundación de un orden social

o político en el que Zeus, como jefe supremo, distribuye a sus subordinados sus funciones y privilegios. Zeus es el héroe de esta acción. Nos corresponde en este momento extraer de entre la maraña de genealogías los episodios fundamentales de esta historia que se encuentran dispersos. En efecto, los episodios están desordenados y son incluso inconsistentes en relación con algunos detalles particulares, pero creo que es un error tratarlos como si no guardasen entre sí ninguna relación, o bien rechazar uno u otro porque sean incoherentes. Lo que ofrecemos a continuación es una lista de aquellos episodios de los que nos ocuparemos:

1. El nacimiento del héroe, Zeus.
2. La batalla entre los dioses y los Titanes.
3. La batalla entre Zeus y el Dragón, Tifoeo.
4. La elevación al trono del victorioso Zeus como rey.
5. El reparto de las dignidades de los dioses.
6. El matrimonio de Zeus.
7. La creación de los animales y de la humanidad.

Encontraremos la razón que nos induce a pensar que estos episodios son los escombros dispersos de un único mito de la creación y, posteriormente, veremos cómo el mito mismo es una reflexión sobre el ritual del Año Nuevo.

1. *El nacimiento del héroe*

Los primeros hijos nacidos como fruto del matrimonio entre el Cielo y la Tierra son ciertos personajes que intervendrán en la acción siguiente: los Titanes, entre los que aparece Cronos como el único protagonista con entidad; los tres Cíclopes, quienes le fabricaron a Zeus el rayo; y los tres Gigantes de trescientos brazos armados. A continuación se relata la separación forzosa del Cielo y de la Tierra y más tarde se ofrece una serie

de genealogías. Entre éstas tan sólo conviene destacar la de la nieta de Océano, la media ninfa, medio serpiente Equidna, la cual en unión con Tifoeo genera una estirpe de monstruos.

La narración continúa con el matrimonio de Cronos y Rea (*Theog*. 453). Sus primeros hijos, Hestia, Deméter, Hera, Hades y Poseidón fueron tragados por Cronos, quien temía que uno de ellos pudiera usurparle su trono, pues el Cielo y la Tierra le habían contando que estaba condenado a sucumbir a manos de uno de sus propios hijos. Pero Rea, cuando estaba a punto de dar a luz a Zeus, pidió consejo a Urano y a Gea acerca de cómo podría ocultar su nacimiento. Ellos le presagiaron [1] el destino de Cronos y le enviaron a Licto, en Creta. Gea recogió al hijo de Rea para criarlo y lo ocultó en una gruta situada en el monte Egeo (monte de la cabra), de densa arboleda. Dio a Cronos una piedra envuelta en pañales, que este último tragó creyendo que se trataba de aquel hijo que un día le arrebataría su reino. El joven Zeus creció rápidamente. Y vencido por la habilidad y fuerza de su hijo, Cronos vomitó la piedra y Zeus la colocó en Pitia como un monumento para la posteridad.

Las fuentes y el significado de este mito han sido analizados magistralmente por Nilsson [2]. Llegó al mundo griego desde Creta y hay buenas razones para pensar que ocupó un lugar en la religión Minoica. El griego Zeus, el barbado padre de dioses y hombres, el fulminador olímpico, tenía poco que ver con el dios mismo que naciera y muriera, y cuya tumba se encontraba en Creta. Las situaciones del héroe tragado y vomitado por un monstruo y del desenmascaramiento de la verdadera identidad del hijo separado de su madre y criado por animales, se ofrecen con la intención de ser relacionadas con cuestiones relativas a la muerte y al renacimiento. Estos y otros elementos de la mitología Cretense y Micénica nos conducen a la conclusión de que el dios es un espíritu de la fertilidad que nace anualmente; que crece rápidamente con el advenimiento de la primavera; que se convierte en un joven acompañado por

[1] La función oracular de la Tierra (ἡ πρωτόμαντις) vuelve a aparecer posteriormente en el transcurso de la historia.
[2] *Minoan-Mycenaean Religion*, cap. XVI.

su grupo de bailarines, los Curetes, protectores de cazadores y pastores; que se casa con una diosa árbol, y que muere para renacer al año siguiente. La dificultad estriba en ver cómo los griegos llegaron a identificar a un dios de este tipo con su fulminador olímpico. El único vínculo visible entre ambos es la función común que desempeñan al propiciar la fertilidad. La muerte y la resurrección, que son los acontecimientos centrales en el ritual del espíritu de la fertilidad, no podían formar parte de la historia del griego Zeus. De acuerdo con esto fueron eliminados, reapareciendo únicamente en los misterios de Dioniso, el hijo de Zeus. Nilsson señala que la fuerza del culto extático de Dionisio que se extendió por toda Grecia en la época arcaica se «comprende mejor, si aceptamos que éste no consistía en una importación de un dios y de una forma de religión completamente extraños, sino que era el resurgimiento de antiguas ideas religiosas Minoicas y Micénicas, y quizá también de ritos que habían caído en el olvido hacía tiempo... La característica peculiar de este movimiento es el misticismo, al que combina con la creencia en el dios que renace y muere, que es por su origen el espíritu de la vegetación. De este modo la antigua idea religiosa adquiere un profundo valor emocional cuando el dios aparece como el prototipo divino responsable del destino inexorable del hombre, cuyo nacimiento y decadencia constituye el aspecto más destacado de los misterios. Parecería más natural que esta idea tuviera su origen en la religión Minoica, donde el culto al árbol (que es la vegetación) parece encontrar una expresión extática en danzas y lamentaciones sagradas. Estas ideas fueron elaboradas por el Orfismo, que también es una creación del movimiento religioso en la época arcaica [3], en ocasiones adoptando la forma de mitos y ritos extraños.»

No obstante, Hesíodo ofreció el mito Cretense recurriendo tan sólo al relato del nacimiento de Zeus, y de este modo ocupa un lugar en la historia del joven dios que arrebata la soberanía a su padre.

[3] *Ibid.*, pág. 504 (segunda edición, pág. 575).

2. *La batalla entre los dioses y los Titanes*

Acto seguido pasamos del nacimiento de Zeus a la historia de cómo llegó a convertirse en rey.

Urano había encadenado bajo la tierra a los Gigantes de cien brazos armados y a los Cíclopes. Zeus y los demás hijos de Cronos los pusieron en libertad, porque la Tierra había augurado que Zeus y sus hermanos vencerían a los Titanes con la ayuda de aquéllos. Entonces los Cíclopes dieron a Zeus el trueno y el relámpago *(Teog.* 501 ss., 617 ss.).

Durante diez años habían luchado los Titanes y los dioses; aquéllos desde el monte Otris, y éstos desde el Olimpo. A continuación Zeus ofreció néctar y ambrosía a los Gigantes de cien brazos armados y les pidió su ayuda para poner fin a este estado de cosas. Por fin, dieron su consentimiento y poco después se desencadenó una lucha terrible en la que los Gigantes, ayudando a los Olímpicos, arrojaron rocas a los Titanes. La naturaleza toda se turbó: el mar resonó, retumbó la tierra y el cielo gimió estremecido; el Olimpo vibró desde su raíz. Armado con el relámpago y el rayo, vino entonces Zeus desde el Olimpo para unirse a los dioses. En la tormenta que se desató en todo el espacio comprendido entre la tierra y el cielo, los Titanes se vieron envueltos por las llamas, y cegados por los relámpagos. Finalmente fueron doblegados por los Gigantes y arrojados bajo la tierra allí donde ésta limita con el Tártaro. Los de cien brazos armados montaban guardia allí, sobre ellos.

Parece imposible identificar a los Titanes que atacaron el Olimpo con los primeros hijos nacidos de la unión de Urano y Gea: Océano, Ceo, Crío, Hiperión, Jápeto, Tea, Rea, Temis, Mnemósine, Febe la de áurea corona, la amable Tetis, y Cronos *(Teog.* 132). Con la excepción de Cronos y Rea, estas figuras no son más que nombres vacíos y no podemos suponer que Temis y Mnémosine, quienes más tarde se convirtieron en novias de Zeus, sufrieran prisión en el Tártaro, o que estas últimas y Febe, la de áurea corona, pudieran haber combatido a los Gigantes arrojadores de rocas [4]. En la lucha con los Tita-

[4] Cf. Nilsson, *ibid.* pág. 464 (2.ª edic. pág. 536); F. Schwenn, *Die Theogonie des Hesiod,* 7.

nes, Cronos ni siquiera es nombrado, aunque en *Teog.* 851 (en el episodio de Tifoeo) se señala que se encuentra con los Titanes en el Tártaro. Los asaltantes del Olimpo son demonios anónimos o poderes del mal y del desorden. Pensamos que Hesíodo no ha logrado armonizar este episosio con el derrocamiento del antiguo rey, Cronos, a manos del joven rey, Zeus. Pero el episodio no ha sido eliminado de este relato, pues tiene su lugar propio en la tradición.

3. *La batalla entre Zeus y el Dragón*

Una vez que los Titanes hubieron sido expulsados, la Tierra, en unión con Tártaro, concibió su hijo más joven, Tifoeo. El monstruo tenía cien cabezas de serpiente y lanzaba fuego desde sus ojos. Sus múltiples cabezas emitían gritos de todas las clases, unas veces sonidos inteligibles, otras, como los rugidos que produce un león o los mugidos de un toro, o bien como el silbido de una serpiente. Se habría convertido en rey de mortales e inmortales si Zeus no hubiese intervenido. El dios tronó y el Olimpo tembló bajo sus pies. El calor del trueno y el relámpago de Zeus, así como el fuego y el viento huracanado del monstruo, se apoderaron de la tierra, el mar y el cielo. Zeus se armó con el trueno, el relámpago y el rayo, saltó sobre el monstruo desde el Olimpo y envolvió en llamas sus cabezas. Vencido y fustigado por sus golpes, Tifoeo cayó de rodillas. La tierra se fundía por efecto del fuego abrasador. Entonces Zeus hundió a Tifoeo en el Tártaro. De él proceden los vendavales que hunden los barcos y azotan la tierra [5].

Evidentemente este dragón es el mismo Tifón mencionado

[5] En la continuación del mito de Rangi y Papa, el dios de la tormenta juega un papel fundamental. «Tan pronto se separaron Rangi y Papa, se descubrió la multitud de seres humanos que habían engendrado, los cuales habían estado ocultos, hasta el momento, entre los cuerpos de los dos. Asimismo, el dios y padre de los vientos y las tormentas concibió entonces en su corazón un intenso deseo de hacer la guerra con sus hermanos, porque estos habían separado a sus padres comunes.» Lanzó sobre los hombres un repertorio completo de vientos, nubes y tormentas, y azotó los bosques de Tanemahuta y los mares de Tangaroa, dios del océano. Venció a todos sus hermanos excepto a uno, el cual le resistió con éxito. J. C. Andersen, *Myths and Legends of the Polynesians*, pág. 369.

anteriormente y que se cuenta, estaba unido a la ninfa medio serpiente Equidna, nieta de Océano. Como fruto de su matrimonio, nació una estirpe de mostruos. El primero que hace referencia a aquél es el poeta del Catálogo *(Il.* II, 781 ss.), quien habla de la tierra que sufre bajo el látigo del colérico Zeus por obra de Tifoeo, «en el país de los Arimi, donde se dice está el lecho de Tifoeo». Esta referencia a la que parece aludir Hesíodo [6] es razón suficiente para no marginar este episodio de Tifoeo como si se tratase de una adición posterior a la *Teogonía.*

Se dice que Ferécides de Siro había hablado del «nacimiento de Ofioneo y de la lucha de los dioses». Dos ejércitos, al mando de los cuales se encontraban Cronos y Ofioneo se desafiaron mutuamente, acordando que el que cayera en Ogeno debería considerarse derrotado y sus vencedores deberían ocupar el cielo [7]. Esta historia reaparece tras la cosmogonía Orfica en el Apolonio de Rodas (I 503). Ofión y Eurínome, hija de Océano, dominan el Olimpo. Ofión cede por la fuerza su posición a Cronos y Eurínome hace lo mismo con Rea, y ambos se sumergen en las olas de Océano. Cronos y Rea gobernaban a los dioses bienaventurados que eran los Titanes, cuando Zeus era tan sólo un niño que vivía en la cueva Dictea antes de que los Cíclopes le armaran con el rayo y el relámpago.

Encontramos vestigios de una versión más completa de este episodio si nos trasladamos al este, en la que el dragón ha vencido en un principio al dios. Píndaro asocia este mito con la cueva Coricea situada en Cilicia *(Pit.* I, 16). Así lo hace igualmente Esquilo (p. V. 353) y también aparece esta versión en la narración de Apolodoro (I, 6,3).

Tifón tenía la cabeza y el tronco de un hombre, pero su altura sobrepasaba la de las montañas, y su cabeza acariciaba las estrellas. Sus manos llegaban al este y al oeste, y de ellas surgían cientos de cabezas de dragón. En la parte posterior de los muslos tenía anillos de víboras enroscadas. Su cuerpo estaba dotado de alas y lanzaba fuego por los ojos. Y atacó al cielo

[6] *Il.* II, 783: εἰν 'Αρίμοις ὅθι φασὶ Τυφωέος ἔμμεναι εὐνάς (cf. 781). Hes. *Teog.* 304: ἡ δ' ἔρυτ' εἰν 'Αρίμοισιν ὑμὸ χθόνα λυγρή Ἔχιδνα (cf. 483).

[7] *Vors.* [5] Ferécides de Siro, A II, B 4 (vol. I, 46, 49).

arrojándole rocas. Los dioses huyeron a Egipto y al ser perseguidos se transformaron adoptando formas animales [8]. Zeus arrojó rayos a Tifón y le golpeó contundentemente con una hoz. Habiéndole perseguido «hasta el monte Casio, que corona Siria», atrapó por fin al monstruo herido. Tifón rodeó a Zeus con sus anillos, le arrebató la hoz de sus manos y cortó los tendones de sus manos y pies. Llevó a Zeus a través del mar hasta Cilicia y le dejó en la cueva Coricea. Los tendones se encontraban ocultos en una piel de oso, custodiados por una dragón hembra. Hermes y Egipán se los restituyeron a Zeus, quien persiguió a Tifón con un carro alado, hasta que finalmente lo aplastó y lo sepultó bajo el monte Etna. De ahí las erupciones volcánicas.

La exageración oriental de la historia concuerda con otras indicaciones que ponen de relieve su origen asiático. Se ha encontrado una historia Hetita análoga [9], en la que el dios meteorológico del cielo está en guerra con el Dragón de las profundidades. El Dragón se apodera del corazón y del ojo del dios con el fin de desarmarle. Son recuperados gracias a la ayuda de una doncella, la hija del Dragón, quien se casa con el hijo del dios y se los entrega. Entonces el dios vence al Dragón.

En el mito babilonio de la lucha de Marduk y Tiamat, que examinaremos posteriormente, hay un motivo para creer que el Dragón de las aguas obtuvo en un principio la victoria de una manera similar e incluso que mató al dios, el cual volvió luego a la vida. Como observa Mr. Gadd, «no hay nada de esto en la épica de la creación, pero un texto publicado muy recientemente contiene, en efecto, una insinuación de la victoria de Tiamat sobre Marduk. Si así fuese, se asemejaría únicamente a la obra de un monstruo que provoca la muerte de los dioses,

[8] Parece que los griegos habían inventado esta transformación con el fin de explicar el culto egipcio a los animales, Luciano, *de Sacrif*, 14 (Frazer en Apollod. I, 6.3). Pero, ¿no puede ser acaso una reminiscencia del papel desempeñado por los sacerdotes que llevaban máscaras de animales en la fiesta primitiva celebrada, además de en Egipto, en tantos otros lugares?

[9] En W. Potzig, *Illujankas u. Typhon* (Kleinasiat. Forsch. hrsg. Sommer. Eheloff; vol. I, 1930, págs. 379 y siguientes. Sommer, *Die Achijawa-Urkunden*, Abh. Münch., 1932, págs. 382 y siguientes). Tomo estas referencias de Dornseiff, *Archäische Mythemerzählung*, págs. 25 y siguientes.

tal y como aparece en las demás historias Tammuz» [10]. Al igual que los autores de la épica de la creación, Hesíodo y sus autoridades han eliminado la inhabilitación o muerte del dios como impropias del rey supremo de los inmortales. Con la asombrosa persistencia que caracteriza a dichos temas, éste reaparece todavía en aquellas versiones simples de la lucha del verano y del invierno, que se han conservado juntamente a los ritos originarios de la fertilidad, y aún se representan en la obra de las Máscaras.

4. *Zeus se convierte en rey*

Después de reseñar la victoria sobre Tifoeo, Hesíodo continúa su relato del siguiente modo *(Teog.* 881): «Luego que terminaron sus trabajos los dioses bienaventurados y decidieran por la fuerza con los Titanes los honores correspondientes, entonces, por consejo de Gea, animaron a Zeus, el de ojos clarividentes, Señor del Olimpo, para que fuese rey y gobernase sobre los inmortales».

La función regia de Zeus como señor de los inmortales era tan familiar a la mitología homérica, que Hesíodo no tenía necesidad de explayarse más en lo que respecta a su acceso al trono. Pero para nuestro propósito, consistente en encontrar el modelo ritual subyacente a este mito, es de cardinal importancia que el actor principal fuera un rey que ha arrebatado la soberanía a su padre y obtenido su posición al triunfar sobre los enemigos de los dioses.

5. *El Dasmós*

«Y Zeus distribuyó a los dioses sus dignidades» (*Teog.* 885). Este fue el primer acto público del recién nombrado rey. No se describe con una mayor profusión de detalles porque a lo largo de toda la *Teogonía* ya se nos ha informado de las competencias y funciones propias de diversas deidades en el nuevo orden. Antes de la lucha con los Titanes,

[10] *Myth and Ritual,* ed. S. H. Hooke, Oxford, 1933, pág. 59.

cuando Zeus convocara a los dioses en el Olimpo, había prometido confirmar los derechos actuales de los dioses cualesquiera que se le unieran en el combate, y restituir los honores a todo aquel que hubiese sido privado de ellos por Urano. En primer lugar vino Estigia, acompañada por sus hijos, entre los que estaban la Victoria, la Autoridad y el Poder, con el propósito de morar para siempre con Zeus. Zeus le asignó el privilegio de ser la guardiana del gran Juramento de los dioses. Y cumplió todas las promesas que había hecho a estos últimos, disfrutando del ejercicio de la autoridad y del señorío sobre ellos.

Estos acuerdos se mencionan de nuevo en el relato, probablemente interpolado de Hécate, quien se decía había recibido una parte de las dignidades atribuidas a todos los hijos del Cielo y la Tierra. «El hijo de Cronos no la maltrató, ni le robó ninguna cosa que recibiera en suerte entre los primeros dioses, los Titanes, sino que conserva sus privilegios en la tierra, en el cielo y en el mar, de acuerdo con la distribución (δασμός [dasmós]) hecha en principio» (*Teog.* 421 ss.).

La alegoría del Juramento de los dioses, que llevan la Victoria, la Autoridad y el Poder al rey recién elevado al trono es suficientemente clara. En su coronación, Zeus promete juramento para confirmar los derechos y privilegios de sus cortesanos, de tal modo que el dominio de aquél durará mientras que guarde su promesa. Volveremos posteriormente a este elemento fundamental. La acción regia tiene un significado cósmico porque sus cortesanos son dioses. El orden social que confirma e instituye de esta manera se fundamenta en el orden físico que se había generado cuando el Cielo y la Tierra fueron separados y se diferenciaron los ámbitos elementales. Tenemos noticia de otra distribución por la cual el cielo, el mar y la tierra fueron asignados a los tres hijos de Cronos [11]. De este modo el proceso cosmogónico aparece una vez más repetido en el drama sobrehumano de la asunción de la soberanía por parte de

[11] En la versión del mito ofrecida por Apolodoro (I. 2.1), una vez vencidos los Titanes, los dioses se reparten la soberanía echándosela a suertes. El dominio del cielo, del mar y del Hades corresponden respectivamente a Zeus, Poseidón y Plutón. Este es el *dasmós* que menciona Homero en *Il.*, XV, 187.

Zeus. En otras palabras, la cosmogonía se interpreta como si fuese un resumen abstracto y filosófico del que los elementos míticos del drama han sido expurgados.

6. *El matrimonio de Zeus*

La *Teogonía* finaliza con el matrimonio del nuevo rey, el cual se multiplica en series completas de matrimonios, con el fin de ajustarse a las genealogías de sus numerosos descendientes. La primera de estas uniones reproduce los caracteres primitivos principales de la historia de Cronos, quien se traga a sus hijos con el fin de asegurar su propio poder. Cuando su primera esposa Metis estaba a punto de dar a luz a Atenea, Zeus, siguiendo el consejo de Gea y de Urano, se la tragó porque su segundo hijo se convertiría, según la profecía, en rey de los dioses y de los hombres usurpando su lugar.

Su siguiente compañera es claramente alegórica. De su unión con Temis (Ley) nacen: las Horas, cuyos nombres son Orden (Eunomía), Justicia (Diké) y Paz (Eirene); así como los Destinos (Moiras), Cloto, Láquesis y Atropo, el cual determina los destinos afortunados o desafortunados de los hombres mortales. Una vez más encontramos aquí una asociación entre el orden físico de las Horas, el orden social del gobierno del rey y las porciones (μοῖραι [moîrai]) asignadas a los hombres.

7. *La creación de los animales y de la humanidad*

Tanto en las cosmogonías filosóficas jonias como en el capítulo primero del Génesis, a la instauración del orden en el mundo sigue la formación de los animales y los hombres quienes pueblan el aire, las aguas y la tierra seca. Los poetas conservan este rasgo final y así en la historia de Melanipo, cuentan cómo a través de la lluvia, el matrimonio del Cielo y la Tierra trajo a la luz cosas vivas.

La cosmogonía de Hesíodo se interrumpe antes de llegar a este episodio, presentándose en este momento las generaciones de los dioses y la historia completamente sobrenatural de cómo

Zeus se convirtió en rey, antes de que pudiera aparecer cualquier cuestión relativa al comienzo de la vida humana. La historia tiene su fin en el punto que hemos alcanzado, esto es, en el matrimonio sagrado de Zeus con diversas compañeras, o lo que es lo mismo, el equivalente mítico del matrimonio del Cielo y la Tierra. Pero el único vestigio de una posible conexión entre estas uniones y la fertilidad de la tierra y de la humanidad aparece en el nacimiento de las Horas como hijas de Zeus y de Temis, así como en el nacimiento de Perséfone, la raptada doncella del grano que germina, hija de Zeus y de Démeter, generosa nutricia (πολυφόρβη [polyphórbe], *Teog.* 912).

Con la excepción de este episodio, toda la historia de Zeus se desarrolla en el plano sobrenatural de la teogonía. La excepción es la historia de Prometeo, a la que hemos omitido en el resumen anterior porque obviamente está fuera de lugar. Estructuralmente es una digresión que surge en la genealogía de los descendientes de Océano. Clímene, hija de Océano y Tetis (quienes eran los primeros padres de los dioses en un sistema prehomérico), en unión con el Titán Japeto, dio a luz a Atlas, Menetio, Prometeo y Epimeteo. Llegado este punto, Hesíodo pasa a describir el destino de estos cuatro hijos. La ofensa de Prometeo consistió en intentar engañar a Zeus a propósito de la carne destinada al sacrificio «en aquel tiempo en que hubo una contienda [12] en Mecona». Constatamos, de este modo, que nos hemos trasladado de repente desde el mundo sobrenatural a una ciudad terrenal donde se sacrifican hombres a los dioses. En su cólera, Zeus ocultó el fuego a los hombres, pero Prometeo lo robó y lo llevó a la tierra en el hueco de una cañaheja. Zeus se vengó ordenando a Hefesto moldear con tierra la primera de la estirpe de las mujeres, quienes constituyen una plaga para la humanidad. Pero Hesíodo no aporta ningún relato consistente acerca del origen del hombre. En los *Trabajos y Días,* el primer hombre fue creado por los Olímpicos en la edad de oro de Cronos, «cuando él era el rey en el cielo». Esta estirpe, así como la siguiente estirpe de plata desaparecieron bajo la tierra, sucediendo a éstas la estirpe de bronce, nacida

[12] *Teog.* 535, ἐκρίνοντο (ekrínonto). ¿Acaso significa esto que se suscitó una contienda a propósito de sus múltiples derechos sobre la víctima del sacrificio?

de las Melias, las ninfas de los árboles. Aquí encontramos un fundamento histórico. Hesíodo había descubierto la edad de bronce que tuvo lugar antes del empleo del hierro y que es anterior a la cuarta generación de los héroes que lucharon en Tebas y en Ilión [13]. No se señala en qué momento de esta sucesión de estirpes se supone que apareció la mujer, a pesar de que se habla de los hombres de la estirpe de plata como si tuvieran madres.

Tras el episodio de Prometeo en la *Teogonía,* Hesíodo vuelve a la liberación de los Gigantes de cien brazos armados y a la lucha de los Titanes. Si el hombre hubiese existido entonces, no podría haber sobrevivido a este combate en el que toda la Naturaleza se vio agitada. Pero evidentemente la escena es, una vez más, únicamente clara en lo que respecta a los seres divinos. No tenemos más noticias acerca de la humanidad.

Examinando estos conjuntos de episodios, tenemos la impresión de que son los escombros algo inconexos de un mito cosmogónico que no tiene un origen helénico, sino que fue extraído por los griegos de fuentes orientales y que era conocido en Creta y Asia Menor antes de que los griegos llegaran del norte con su dios celeste Zeus.

Al comparar el mito, con sus monstruos de cien cabezas y medio bestiales, con la mitología humanizada de los Olímpicos, tal como aparece en Homero, aquél se nos antoja arcaico, tosco y bárbaro. Lo asombroso es que Hesíodo haya conservado más elementos de éste que de la historia de la vida de Zeus. Y no es del todo asombroso que hubiese fracasado en su empeño de comprender el material que trataba o en su deseo de insertarlo en una narración plenamente coherente. Nos queda todavía mirar más allá, hacia el Este y reconstruir la línea general en la que encajarán los fragmentos.

[13] Véase Nilsson, *History of Greek Religion,* pág. 184, en relación con estos linajes.

14

El mito cosmogónico y el ritual

Hasta ahora hemos encontrado el esquema abstracto o modelo del sistema físico de Anaximandro en el tipo de cosmogonía que aparece en Hesíodo y en el Génesis en un momento ya muy avanzado del camino hacia la completa racionalización. También hemos tenido la oportunidad de observar cómo la historia de la vida de Zeus, desde la separación inicial de Gea y de Urano hasta la subida al trono y el matrimonio del nuevo rey, comprende el mismo campo que la cosmogonía, la cual finalizaba con el matrimonio entre el Cielo y la Tierra. Es la misma historia contada en el lenguaje del auténtico mito, un drama de la creación en el plano sobrenatural, entre cuyos actores se incluyen gigantes y monstruos de una especie que ya había sido completamente extinguida desde la teología humanizada de Homero. Tenemos la impresión inevitable de que las formas corteses y afables de los Olímpicos de Homero se encuentran fuera de lugar en esta guerra de fuerzas elementales. Unicamente tenemos que considerar, por ejemplo, el choque que experimentamos cuando pasamos de la descripción de la diosa engendrada a partir de la semilla de los genitales mutilados del padre del Cielo, a las líneas finales, en las que nos cuenta que su cometido se relaciona con «la coquetería de las doncellas, sus sonrisas y engaños, y el dulce encanto, el amor y la bondad». No podemos ignorar cuánto esfuerzo le cuesta a Hesíodo reconciliar en su teología sincrética las funciones de la Afrodita homérica con dicha historia a propósito de su origen. Tampoco podemos asegurar que tuviera siquiera la sospecha de que el mito estaba relacionado con el culto de la Astarté asiática o chipriota y sus sacerdotes eunucos.

La leyenda cretense del nacimiento del dios niño que se identifica con Zeus ha proporcionado a los estudiosos contemporáneos otra pista más que permite vincular el mito de la creación de Hesíodo con los ritos de un espíritu de la fertilidad, el cual, como sucede con el amante de Astarté, muere y surge de nuevo. Ahora tenemos que buscar más luz en esta cuestión: ¿cuál es la verdadera conexión entre el mito cosmogónico y el tipo de ritual en el que la vida de la naturaleza y de la humanidad se renuevan anualmente en un drama de muerte y resurrección?

Todos los elementos pertinentes para dar una respuesta a esta cuestión se pueden encontrar en una sección de la *Golden Bough* que trata de la muerte violenta del Dragón [1]. La lucha en combate entre Zeus y Tifoeo era el episodio que precedía inmediatamente a la elevación del primero a la dignidad real. Frazer y el Dr. A. B. Cook han relacionado otras dos leyendas griegas acerca del asesinato de un dragón acuático con la asunción a los ocho años de la dignidad real. Cadmo fue el encargado de dar muerte al dragón en Tebas, y en Delfos fue Apolo quien mató a la Pitón. Originariamente ambas victorias se celebraban cada ocho años al acercarse la misma estación. Después de proponer una teoría para explicar estos hechos, Frazer subraya que es difícil separar estas leyendas acerca del dragón de «aquellas historias similares compartidas en muchos lugares acerca del asesinato de un gran dragón y que se han interpretado normalmente como mitos de la naturaleza o, en otras palabras, como personificaciones de fenómenos físicos. Las versiones conocidas más antigüas entre estas historias son la babilonia y la india. El mito babilónico relata cómo en un principio el poderoso dios Marduk luchó y mató al dragón gigante Tiamat, una encarnación del primigenio caos acuoso, y cómo tras su victoria creó el cielo y la tierra presentes partiendo el enorme cuerpo del monstruo en dos mitades. Una de ellas la situó en lo alto para componer el cielo, mientras que, según parece, empleó la otra para formar la tierra. De este modo la historia es un mito de la creación. En un lenguaje que sin lugar a dudas sus autores entendían literalmente, pero que los pen-

[1] J. G. Frazer, *The Dying God,* 1911, cap. II, § 6, págs. 105 y ss.

sadores posteriores más avanzados interpretaban de modo figurativo, se describe cómo la confusión fue reducida al orden, cómo emergía el cosmos a partir del caos. El relato de la creación ofrecido en el primer capítulo del Génesis que ha sido tan alabado por su sencilla grandiosidad y sublimidad, es únicamente una versión racionalizada del antiguo mito de la lucha con el dragón, un mito que por su tosquedad se emparenta con las fantasías peculiares de los salvajes menos avanzados.»

A continuación Frazer vuelve a la historia india de cómo Indra liberó a las aguas matando al dragón Vrtra y observa que su asociación con el ritual propuesta para servir de ayuda al dios en su lucha, hace que este relato no se refiera tanto a la creación como a algunos fenómenos regularmente recurrentes, como «el desencadenamiento de las primeras tormentas de lluvia y truenos después del tórrido calor de un verano indio». «Tal batalla de los elementos podría presentarse perfectamente a la mente primitiva en forma de un conflicto entre un malvado dragón de la sequía y un beneficioso dios del trueno y la lluvia.» En otros climas el dragón podría representar al invierno y el dragón asesino al afable verano.

«De modo similar se ha venido manteniendo que muy probablemente la leyenda babilónica de Marduk y Tiamat refleja el cambio anual que hace brotar la primavera en el valle del Eufrates. Durante el invierno la ancha llanura babilónica se inundaba como consecuencia de las fuertes lluvias, asemejándose a un mar. A ello hace referencia la palabra babilonia *tiamtu, tiamat.* Cuando con el creciente poder del sol desaparecen las nubes o las aguas bajan, se seca la tierra y aparece la vegetación, entonces llega la primavera. En esta hipótesis el dragón Tiamat representa las nubes, la lluvia y las inundaciones del invierno, mientras que Marduk representa el sol de la primavera o del verano, el cual disipa los poderes de la oscuridad y la humedad.»

Si seguimos esta línea de pensamiento el paso inmediato consistirá en suponer que el significado cosmogónico del mito como un relato de la creación debe haber sido una «idea tardía». «Los primeros filósofos que meditaron sobre el origen de las cosas pudieron haberse representado la creación o la evo-

lución del mundo a partir de la analogía con los grandes cambios que se reflejan cada año en el rostro de la naturaleza en las regiones que están fuera de los trópicos.» Sería natural imaginar que los mismos poderes hostiles de la vida y la muerte hubieran estado en guerra desde un principio y que «la formación del universo tal como existe en la actualidad hubiera sido el resultado de la conmoción sufrida a raíz de la lucha. En esta teoría la creación del mundo se repite cada primavera... Las ceremonias que en muchos lugares se habían realizado con el fin de adelantar la partida del invierno o para detener la marcha del verano son, en un sentido específico, intentos de crear de nuevo el mundo.» Tenemos que recordar cuán reducido le parecería al salvaje un lugar cualquiera del mundo, dado que podía fácilmente imaginar que era capaz de «repetir anualmente la obra de la creación mediante sus hechizos y conjuros». Y «una vez una horda de salvajes hubo establecido ceremonias mágicas para la renovación o la conservación de todas las cosas, la tradición y la fuerza de la costumbre tenderían a mantenerlas en práctica mucho tiempo después de que las antiguas y limitadas ideas acerca del universo hubiesen sido reemplazadas por concepciones más adecuadas y la tribu incrementase sus miembros hasta convertirse en una nación».

Si nos detenemos en este punto con la intención de reflexionar sobre las citadas obras del «pensamiento primitivo» podemos apreciar, como el mismo Frazer parece haber sentido, que este relato es, de alguna manera débil e insustancial. Se inicia en la conocida transformación anual de la naturaleza. Una horda de salvajes establece ceremonias para promover esta transformación y, al mismo tiempo, su «singular fantasía» la concibe en forma mítica como una batalla entre un dios y un dragón. Entonces, como si nos encontrásemos ante un «pensamiento posterior», el salvaje confiere al mito un significado cosmogónico y anuncia que el mundo se creó al ser cortado un dragón por la mitad, actuando de modo similar a como lo haría un filósofo de los primeros tiempos que meditase sobre el origen de las cosas. Finalmente, tanto las ceremonias religiosas como el mito cosmogónico se conservaron por la fuerza de la costumbre en las comunidades urbanas altamente civilizadas en Babilonia.

Cuando nos ocupemos de los detalles del festival del Año Nuevo babilónico y de la llamada Epica de la Creación, como haremos dentro de poco, encontraremos difícil de creer que un ceremonial tan elaborado e impresionante pueda haber tenido un origen tan pobre. El relato anterior que, es justo decir, evidentemente no satisfacía a Frazer, se encuentra radicalmente viciado por una concepción equivocada de la relación entre mito y ritual. A lo largo de este libro me he esforzado en probar que la filosofía Jonia de la naturaleza no nace directamente de una observación imparcial de procesos naturales. Un error análogo consiste en imaginar que todo el complejo de los ritos religiosos y doctrinas que ahora consideramos tienen su única raíz última en una descripción ligeramente velada del advenimiento de la primavera.

Frazer pasa a presentar esta conjetura, ya formulada por H. Zimmern y otros orientalistas, según la cual el mito de la muerte violenta del Dragón puede haber sido recitada y representada en el gran festival del Año Nuevo de Marduk que se celebraba en Babilonia «como un conjuro para disipar las tormentas, evitar las inundaciones del invierno y adelantar la llegada del verano». Continúa escribiendo:

«Dondequiera que los dramas sagrados de esta clase se representaban como ritos mágicos para la regulación de las estaciones, sería natural que el papel principal lo desempeñase el rey, debido en primer lugar a su carácter de jefe de los magos y de otro lado, en calidad de representante y encarnación del dios benéfico que vence a los poderes del mal. En consecuencia, si el mito de la muerte violenta del Dragón se representó siempre con esta intención, el rey figuraría en la obra propiamente como el campeón victorioso, mientras que el monstruo derrotado sería representado por un actor de un rango inferior. Allí donde el desempeño del oficio real se limitaba a un tiempo determinado, al final del cual se ajusticiaba inexorablemente al rey, podía adjudicársele al monarca el elemento fatal del dragón, como representante del antiguo orden, del año ya pasado o del ciclo ya transcurrido, mientras que el elemento correspondiente al dios victorioso o héroe podría ser asumido por su sucesor y verdugo.»

Esta conjetura ha sido confirmada y elaborada por la investigación más reciente. Ahora se sabe que el ritual babilónico se desarrollaba en un nivel muy superior y más impresionante del que pudiera alcanzar una batalla simulada entre un mago real y un sacerdote que se hiciese pasar por un dragón. También se sabe de modo similar que el mito de la creación que acompañaba al ritual era algo que sobrepasaba con mucho a la singular fantasía de una horda de salvajes. Nos estamos ocupando de ideas religiosas y de instituciones de Estados altamente civilizados. De ahí que Mr. Breasted, después de describir la organización del Estado egipcio durante los primeros dos o tres siglos del Imperio Antiguo, aproximadamente desde el año 3400 a. C., señala que «en el siglo trigésimo antes de Cristo había alcanzado un desarrollo detallado de las funciones estatales mediante el concurso de funcionarios locales, a los que no podemos encontrar en Europa hasta que no llegamos a la historia del Imperio Romano... El arte y la mecánica alcanzaron un nivel de excelencia sin precedentes jamás superado posteriormente» [2]. Algunas afirmaciones similares podrían hacerse a propósito de las ciudades mesopotámicas de las que obtuvimos la evidencia de que disponemos acerca del culto a Marduk. Por consiguiente parece poco acertado hablar en este respecto de una mente primitiva. Hacemos bien en recordar que el recitado de los primeros capítulos del Génesis todavía forma parte de las ceremonias que tienen lugar en nuestras iglesias. Hay otras condideraciones que también debemos tener presentes. Al discutir el fenómeno de la separación de la tierra y el cielo hemos comparado el mito de Hesíodo con algunos ejemplos procedentes de Polinesia. Los polinesios, en vista de su rica herencia de literatura oral, en la que se incluyen poemas de gran belleza, no pueden ser considerados precisamente como salvajes primitivos. Si algunos de sus mitos cosmogónicos nos parecen extremadamente toscos, siempre existe la posibilidad de que los investigadores europeos hayan escuchado únicamente una versión «familiar» de la misma que a su vez haya degenerado convirtiéndose en una historia popular tan alejada de la formulación original como lo están la batalla de San Jorge y el Dragón en la obra de máscaras y la confronta-

[2] *A History of Egypt*, 1906, págs. 83, 15.

ción entre Marduk y Tiamat. Como señala Mr. J. C. Andersen, «no sabemos cómo se permitían deliberadamente muchas de estas versiones "familiares"; los *tohunga* estaban bien enterados de éstas, pero no tenían problemas a la hora de rechazarlas o de reemplazarlas por la enseñanza superior. Y ésta tampoco encuentra una manifestación similar en la religión moderna, donde las verdades más elevadas producirían únicamente perplejidad a muchos» [3]. Los ejemplos de mitos semifilosóficos de la creación que suministra Mr. Andersen y que serán comparados con los Upanishad proporcionan pruebas suficientes de la existencia de una enseñanza superior.

Parece incluso más importante que tener en cuenta esta advertencia, la necesidad de corregir la concepción supuestamente implicada en el relato de Frazer, a propósito de la relación entre mito y ritual [4]. Los griegos distinguían, como si se tratase de los dos elementos de un misterio, entre las cosas hechas *(dromena)* y las cosas dichas *(legomena)*. El factor principal es la cosa hecha. Es también el punto de partida adecuado para la investigación. En vez de ocuparnos de retratar una hipotética horda de salvajes no adscritos a ningún tiempo ni lugar particulares, reunidos alrededor de la hoguera y especulando acerca del origen del mundo, podemos tomar como punto de partida una serie de ritos que sabemos han sido realizados en las ciudades de Mesopotamia en la fecha que indican los primeros testimonios históricos que poseemos. Como hemos señalado, los ritos están ya extremadamente elaborados. Antes de éstos debe haber haber transcurrido un período prehistórico muy largo de desarrollo en las fases más elementales de la organización social, el cual retrocedía hasta la época paleolítica, no sabiendo nadie cuándo ni dónde llegaba a su fin, en algún momento que podría denominarse «primitivo». Pero, como observa el profesor Hooke, «el término "primitivo" es puramente relativo. La única clase de comportamiento o mentalidad que podemos reconocer como "primitiva", en sentido estricto, es aquella que puede demostrarse que corresponde históricamente al origen de la civilización. Las civilizaciones más

[3] *Myths and Legends of the Polynesians*, pág. 366.
[4] En este punto sigo al profesor S. H. Hooke y al resto de los autores de *Myth and Ritual*.

antiguas que conocemos son la de Egipto y Mesopotamia y la evidencia más antigua que podemos reunir con respecto a estas creencias y prácticas allí predominantes constituyen para nosotros lo que es "primitivo" en un sentido histórico» [5]. Las creencias particulares y prácticas que se relacionan con nuestro argumento son las del festival del Año Nuevo babilónico, que data de una época en la que las artes de la agricultura se encontraban firmemente arraigadas y el rey gobernaba sobre un número elevado de grandes ciudades dedicadas a la industria y al comercio.

Una vez hayamos examinado las cosas hechas, esto es, el ritual, será el momento adecuado para considerar más de cerca la relación entre las cosas hechas y las cosas dichas, es decir, el mito. Por el momento es suficiente señalar como un hecho indudable que el mito de la creación estaba vinculado con el festival del Año Nuevo de dos maneras: (1) se recitaba en el transcurso de las ceremonias con el fin de reforzar su eficacia, y (2) ésta «consta de una descripción de lo que se hace, es la historia que el ritual representa» [6].

El festival del Año Nuevo que tenía lugar al comienzo de la primavera ocupaba los primeros once días del mes de Nisán en Babilonia. Aunque existe testimonio de las prácticas llevadas a cabo entre el día segundo y el día quinto del mes de Nisán, las correspondientes a los últimos días han sido parcialmente reconstruidas a partir de la evidencia indirecta [7]. En el segundo día de Nisán el sumo sacerdote recitaba ante la estatua de Marduk una larga oración relacionada con el triunfo del dios sobre Tiamat e invocaba el favor del primero para su templo, Esagila, y para la gente de la ciudad. Entonces se daba entrada a otros sacerdotes y cantores. Otra oración solicitaba la ayuda de Marduk frente a todos los enemigos naturales o sobrenaturales.

[5] *Loc. cit.*, pág. 1.
[6] *Loc. cit.*, pág. 3.
[7] El siguiente relato es un resumen extraído del ensayo de Mr. C. J. Gadd que aparece en la obra *Myth and Ritual, págs. 47 y ss., y en el libro de S. Langdom titulado The Babylonian Epic of Creation,* Oxford, 1923.

En el tercer día de Nisán se fabricaban dos figuras con el fin de ser utilizadas el sexto día, portando una serpiente y un escorpión respectivamente. Se supone que representaban poderes maléficos que amenazaban con hacer daño a Bel-Marduk.

En el cuarto día de Nisán seguían ofreciéndose más oraciones a Bel y a su esposa Bettia antes del amanecer. En particular se imploraba a la diosa para que intercediese ante Marduk por la vida y prosperidad del rey y de su gente, y para que llevase de la mano al «servidor que a ti bendice» y le condujese ante el dios:

«En medio de la necesidad y del peligro toma sus manos, en la enfermedad y en la lamentación concédele la vida, para que pueda caminar siempre con alegría y satisfacción y proclame la excelencia de tus actos a todo el mundo.»

Al alba, el sacerdote principal dirigía una oración o conjuro a la constelación cuyo helíaco naciente anunciaba la primavera. Por la tarde, después de los servicios diarios, éste recitaba la «Epica de la Creación» desde el principio hasta el fin.

En el quinto día del mes de Nisán se realizaban una serie de ceremonias singulares. El templo era purificado por un hechicero o sacerdote especializado en encantamientos. Rociaba agua, untaba las jambas con aceite y los muros con la sangre de una oveja, cuyo cadáver era más tarde arrojado al río con el fin de desprenderse de toda impureza. Entonces los artesanos comenzaban a revestir la capilla de Nabu con un dosel que recibía el nombre de «el cielo de oro». Marduk y otras deidades eran invocadas con el fin de expulsar fuera de allí toda influencia negativa antes de que llegara Nebo al día siguiente procedente de Borsippa.

Las ceremonias descritas hasta el momento presente parecen tener un carácter preliminar, consistente en realizar innovaciones y lustraciones que preparan el escenario adecuado para la aparición del principal actor humano.

«Ahora el rey participaba desde el primer momento. Escoltado por sacerdotes se le dejaba inmediatamente solo ante la es-

tatua. Pronto aparecía el sumo sacerdote y éste le arrebataba sus atributos de realeza: su cetro, su anillo, su cayado y su corona, depositándolos en un taburete ante Marduk. A continuación daba un golpe al rey en la mejilla, le tiraba de las orejas y le obligaba a arrodillarse ante el dios. Al ser humillado de esta forma, el rey tenía que recitar una especie de "confesión de arrepentimiento":

»Yo no he pecado, oh señor de los países, y no he sido negligente con tu divinidad,

»no he destruido Babilonia, no he ordenado su ruina,

»no he perjudicado en nada a Esagila y sus ritos no han sido olvidados,

»no he golpeado la mejilla de la gente que está a mi cargo... ni he provocado su humillación,

»me he preocupado por Babilonia, y no he derribado sus muros.

El sacerdote jefe respondía a éste con un mensaje de alabanza y bendición dirigido al dios; éste escucharía su oración, aumentaría su majestad y derrotaría a sus enemigos. Al oír estas palabras, el rey podía reasumir en este preciso instante su condición de soberano, y a través de las manos del sacerdote, el dios le devolvía inmediatamente los símbolos de la realeza. No obstante, el sacerdote le golpeaba una vez más en la mejilla. Y esto no lo hacía precisamente con delicadeza, porque el hecho de que aquél derramara lágrimas era señal de que agradaba a Bel y, en caso contrario, de que Bel estaba enfadado y de que el enemigo se levantaría y perseguiría su ruina.»

Al final del día, el rey y el sacerdote se reunían en un agujero excavado para quemar un haz de cañas en presencia de un toro blanco. Daba comienzo una oración con las palabras, «Toro divino, luz gloriosa que ilumina y oscurece», lo que se interpretaba como una supervivencia de aquel tiempo en el que el sol aparecía simbolizado por el toro al comenzar la primavera.

Desgraciadamente las tablas que describen el ritual se detienen repentinamente en el preciso instante en que el rey comenzaba a tomar parte en él. Si tuviéramos un testimonio completo de los restantes seis días, podríamos comprobar cómo éste aparecía, sin lugar a dudas, como la figura central de todo el festival. No obstante nos queda un comentario del ritual que explica ciertas acciones que lleva a cabo el rey, simbolizando lo que hiciera Marduk cuando prendió fuego a Qingu, el esposo de Tiamat, como cuenta el mito de la creación, empuñando su arma para arrasar a los hijos de Enlil y Ea, etc.

Es interesante señalar cómo en la humillación ceremonial del rey el énfasis ya recae sobre su función social como garante de la justicia y defensor de su gente frente a sus enemigos. Gran parte de su función religiosa como rey sacerdote corresponde a un sacerdocio organizado de manera compleja que se hace cargo por completo del ritual, aunque el rey desempeña su papel principal en calidad de representante del dios.

En el sexto día del mes de Nisán, el acontecimiento más importante era la llegada del hijo del dios, Nabu, procedente de su propio templo de Borsippa. Las dos figuras confeccionadas en el tercer día de Nisán eran decapitadas y quemadas ante su presencia. En el mismo día todos los dioses llegaron a Babilonia, incluidos Anu y Enlil, procedentes de Erech y de Nippur respectivamente, con el fin de «tomar las manos del gran señor Marduk» y unirse en procesión hacia la Casa del festival. El objetivo último de ésta consistía en «fijar los destinos» del año venidero en dos ocasiones distintas (los días 8 y 11 del mes de Nisán), lo que se hacía en la Sala de la Asamblea emplazada en la parte del templo dedicada a Nabu. Al ser escriba de los dioses, la obligación de Nabu era escribir sobre las tablas del destino los destinos favorables y desgraciados determinados por los dioses. La correspondencia existente entre el rito y el mito de la creación es extraordinaria, porque «en la época de la creación sucede una doble fijación de los destinos; el primero, cuando los dioses determinan que Marduk sea nombrado su paladín frente a Tiamat, y en segundo lugar, el que tiene lugar en el mismo Esagila, templo construido por los Anunnaki para Marduk tras la creación de la humanidad... Cada año los dioses determinaban en Babilonia un nuevo "destino" para que

Marduk dominase sobre todos y, sin duda, por analogía, para que ocurriese lo mismo con el rey de Babilonia como su representante mundano» [8].

Hay vestigios de otros ritos significativos correspondientes a estos últimos días. Uno de ellos es el Matrimonio Ritual, «simbólicamente de primerísima importancia que, de hecho, es el acto de culto de una antigua religión agrícola del que dependía la fertilidad de la tierra a lo largo del año». El testimonio procedente del período sumerio confirma el relato de Herodoto, quien se refiere a la cámara nupcial del dios situada en lo alto de la plataforma de la torre y «algo conocemos de cómo tenía lugar la llegada ceremoniosa de la diosa novia, el ofrecimiento de regalos de boda y el efecto beneficioso que, se pensaba, produciría la unión divina, en particular, el aumento de las aguas que regaban la tierra y generaban sus frutos». En este sentido, el festival del Año Nuevo era una versión local de un rito practicado en cada una de las ciudades antiguas, en donde el gobernante local se hacía pasar por el dios local. La ceremonia se generalizaba con el matrimonio mítico de Tammuz e Ishtar.

Algo se conoce también acerca de la procesión en la que el rey «tomaba la mano de Bel» para llevarla a través del Camino Sagrado desde Esagila hasta la Casa del festival, situada fuera de la ciudad. Se mantenía una celosa vigilancia ante los posibles accidentes y los presagios desfavorables.

No se nos cuenta lo que hicieron Marduk y los demás dioses durante los tres días (desde el día 8 hasta el día 11 del mes de Nisán) en la Casa del festival. Se supone que allí debían ofrecerse representaciones dramáticas de la batalla de Marduk y Tiamat.

La representación de la Muerte y Resurrección de Bel queda atestiguada por los fragmentos de un comentario que pretendía revelar «el significado último de ciertos actos dramáticos que se escenificaban a lo largo del festival del Año Nue-

[8] C. J. Gadd, *Myth and Ritual*, pág. 55.

vo». Mr. Gadd ofrece un breve resumen de su contenido [9]: «Bel se encontraba prisionero en la montaña o reino de la muerte; estaba herido, golpeado y despojado de sus ropas. Un cierto "Pecador" que estaba con él fue conducido a otra parte y más tarde, ajusticiado. Tras la desaparición de Bel, la ciudad se vió inmersa en una contienda, pero finalmente se le volvió a traer gracias a la intervención de su esposa, quien permaneció a la puerta de la tumba lamentándose ante él y suplicando la ayuda de los dioses, los cuales por fin practicaron un agujero y lo liberaron».

Este episodio queda suprimido completamente en el mito de la creación, pero un texto recientemente publicado hace alusión a la victoria de Tiamat sobre Marduk, la cual, aun en el caso de que no hubiera tenido lugar, «sería meramente análoga a la obra de un monstruo que ocasiona la muerte del dios en las demás historias Tammuz».

La extremada complejidad del ritual que anteriormente hemos resumido de manera incompleta puede deberse en parte a la transferencia a la ciudad de un cierto número de ceremonias más simples originalmente practicadas en el campo. Los ritos agrícolas que intentaban aumentar la fertilidad se espaciaban en el transcurso del año, celebrándose algunos en tiempos de la siembra, otros cuando el grano comenzaba a germinar, otros a recoger la cosecha. Dejando a un lado lo que sucede en la tierra, el ciclo completo puede condensarse en un único festival de apertura del año nuevo, o bien en dos, que tendrían lugar en la primavera y en la siembra del otoño respectivamente, como sucedía en Eleusis [10]. En el caso que nos ocupa, el núcleo central de todo el festival es evidentemente la renovación de la vida de la naturaleza a través de la muerte, la resurrección y el matrimonio del espíritu de la fertilidad, encarnado en el rey. Todavía pueden reconocerse huellas de esta fase mucho más temprana, en la que la representación humana del espíritu podía ha-

[9] El texto ha sido publicado y traducido por el profesor S. Langdom en *The Babylonian Epic of Creation,* Oxford, 1923.

[10] En Mesopotamia y en la religión hebrea también tiene lugar un festival del Año Nuevo que sucede, en ambos casos, en primavera y en otoño. S. H. Hooke, *Origins of Early Semitic Ritual,* págs 10 y ss.

ber sido asesinada y reemplazada por su asesino, o simplemente depuesta, al decaer su vigor y su fuerza, para dar paso a su hijo. Pero en Babilonia el rey se ha convertido en una figura muy importante, situado a la cabeza de una gran jerarquía de funcionarios e imponiendo su dominio sobre muchas ciudades. La conexión existente entre sus poderes físicos y la fertilidad de los hombres, animales y cosechas no se ha olvidado, pero permanece oculta. En lugar de una muerte literal o una deposición, encontramos la humillación simbólica del rey y la restitución de su soberanía, lo que lleva a cabo en privado el sumo sacerdote, así como la muerte y resurrección de Bel, aspectos éstos que desaparecen del mito de la creación para conservarse únicamente en un drama místico [11]. Ahora todo el énfasis recae sobre otros aspectos de la función real: el mantenimiento del orden social a través de la justicia regia y la protección de la gente por su victoria frente a sus enemigos. De acuerdo con el principio astrológico tan importante en el seno del pensamiento babilonio —«así en la tierra como en el cielo»—, el orden social tiene su contrapartida en el orden celestial de las estrellas y de este modo se proyecta hacia el exterior extendiéndose por todo el cosmos. El rey divino se encuentra en el centro del universo y no sólo en el centro de una ciudad o una nación. Y su victoria sobre los enemigos de su gente tiene su contrapartida en la victoria de Marduk sobre las fuerzas de la oscuridad y del desorden, la cual establece las fronteras del mundo y sitúa las estrellas en sus trayectorias.

Estos son los aspectos dominantes en la llamada épica de la creación. El término «épica» es un nombre imaginario. El documento, conocido por sus palabras iniciales como el *Enuma eliš*, es esencialmente un Himno a Marduk. Se ajusta al propósito original de un himno, el cual no es meramente una manifestación de alabanza que celebre las hazañas gloriosas del dios, sino un conjuro que refuerza el efecto del ritual al que acompaña y al mismo tiempo reflexiona sobre el alcance magnífico de la acción divina. Así como las ceremonias del festival de la primavera renuevan o recrean la vida del hombre y de la naturaleza y aseguran el mantenimiento del orden físico y social

[11] Sobre este aspecto puede consultarse con provecho el libro de Hooke titulado *Origins of Early Semitic Ritual*, págs 10 y ss.

durante otro año, de igual modo Marduk instauró en un principio el orden y creó la vida que se mueve dentro de él.

Existe una tradición continuada según la cual el mundo fue creado en el equinoccio de primavera [12].

> Non alios prima crescentis origine mundi
> inluxisse dies aliumve habuisse tenorem
> crediderim: ver illud erat, ver magnus agebat
> orbis, et hibernis parcebant flatibus Euri
> cum primum lucem pecudes hausere, virumque
> ferrea progenies duris caput extulit arvis,
> inmissaeque ferae silvis et sidera caelo [13].

El profesor Hooke señala que la Fijación de los Destinos por los dioses durante los tres últimos días del festival babilonio era claramente el final al que tendía todo el ritual del Año Nuevo.

«Era, en un sentido literal, la creación de un Año Nuevo, la eliminación de la culpa y de la corrupción del año viejo y la afirmación de seguridad y prosperidad para el año venidero. A través de esta ceremonia se aseguraba el funcionamiento conveniente de todas las cosas, del sol, de la luna, las estrellas y las estaciones en su orden establecido. El significado ritual de la creación descansa en el hecho de que sucede una nueva creación año tras año como resultado de estas ceremonias. La concepción de la creación en esta etapa de la evolución de la religión no es cosmológica sino ritual. No ha surgido como una mera respuesta a las especulaciones acerca del origen de las cosas, esencial para el bienestar de la comunidad.» [14]

Una vez hemos comprendido que el ritual es anterior al mito, podemos formular en términos más precisos la relación existente entre el festival del Año Nuevo y la historia de la creación. En alguna ocasión dada, los ritos son representados por algún rey individual acompañado por sus sacerdotes con el fin

[12] Frazer, *Adonis*, vol. I, pág. 307; *Dying God*, pág. 108.
[13] Virgilio, *Georg.* II, 336.
[14] *Origins of Early Semitic Ritual*, pág. 18. Cf. A. M. Hocart, *Kingship*, Oxford, 1927, págs. 194 y ss.

de inaugurar un año concreto. Pero éstos deberán repetirse año tras año, sobreviviendo durante siglos a cualquier clase de celebrantes individuales. Se puede apreciar que existe una distinción inevitable entre el hombre que es sacerdote o rey en cualquier momento dado y el cargo que desempeña durante un tiempo y que luego transmite a su sucesor. El rey representa su papel en virtud de su cargo, no como persona individual, sino como «Su Majestad». De ahí que la función del rey se desligue de su personalidad y se relacione con ella de un modo similar a como se relacionan la idea eterna platónica con la multiplicidad de los particulares que se encarnan en el tiempo. Esta función le ha sido otorgada y puede verse privado de ella, como sucede en la ceremonia de humillación que tiene lugar el quinto día de Nisán. Del mismo modo la acción ritual que se realiza siempre se sitúa en un momento independiente de cualesquiera ocasiones particulares, como si se formulase en el tiempo aoristo. Dicha función, que incluye todos aquellos poderes mágicos que distinguen al rey de un hombre común, adquiere un carácter arquetípico o paradigmático. La divinidad del rey se convierte por fin en un dios en el plano sobrenatural y su acción pública se «idealiza» asimilándose a una hazaña de ese dios. Ahora la relación de causa y efecto se invierte. La narración de la hazaña del dios se convierte en un mito etiológico. Se nos cuenta cómo el rey humano cumple sus deberes animales en calidad de representante sobre la tierra de su prototipo divino, esto es, como la encarnación o «hijo» del dios. El renueva el orden físico y social cada primavera *porque* el dios instauró dicho orden y la acción del dios viene a ser, propiamente, un único acontecimiento histórico localizado «en el principio», más que una acción eterna y universal. Tal es el proceso a través del cual el ritual del Año Nuevo origina el mito cosmogónico. Trasladada al plano sobrenatural, la acción queda deliberadamente transformada y adornada por la imaginación profética y poética con cada circunstancia que pueda aumentar la impresión que cause.

El rey se convierte en el dios supremo y los enemigos de su pueblo en terroríficos gigantes y monstruos. Su contienda se produce en un nivel específico para que el universo se convulsione. La narración se adentra en la biografía del dios y el himno que celebra sus hazañas triunfantes se empleará ahora

como un conjuro que garantice la renovación de su favor, solicitando su auxilio en el momento presente con el fin de aumentar la eficacia de cada nueva realización del rito [15].

Queda señalar una consecuencia inevitable de este origen del mito etiológico. Los ritos que éste refleja caerán más tarde o más temprano en desuso, o bien puede que el mito viaje a otros países donde subsistan diferentes prácticas. En tal caso los detalles, cuyo significado primario ahora se ha olvidado y hasta perdido, pueden parecer grotescos e incluso repugnantes. La exageración poética puede hacer que el estudioso contemporáneo entienda mal toda la historia debido a la «singular fantasía» de una horda de salvajes dotados de un grado sorprendente de desorden mental. Finalmente, puede relegarse al cuarto de los niños, y clasificarla como mero «folklore». Los antiguos se detuvieron antes de llegar a esta conclusión, pero su elección tenía por fin, bien rechazar el mito como impropio de los dioses, bien para explicarlo alegóricamente, si su significado parecía todavía demasiado oscuro, o bien para racionalizarlo expurgando los elementos supuestamente monstruosos e increíbles. Los resultados de este último proceder pueden encontrarse en el primer capítulo del Génesis, como tuvimos ocasión de comprobar, al compararlo con el Himno babilonio a Marduk y, de modo similar, cuando en la cosmogonía de Hesíodo lo comparamos con su Himno a Zeus.

[15] Puede encontrarse una pálida supervivencia de esta función del mito en los Epinicios de Píndaro, donde el poeta pasa de una breve mención de la victoria particular que está celebrando a un precedente mítico mucho más importante establecido por algún antepasado de la estirpe.

15

El himno a Marduk y el himno a Zeus

Una vez hemos llegado a este punto, tenemos que comparar el plan y contenidos de los dos mitos de la Creación tal y como se presentan en el himno a Zeus de Hesíodo y en el himno babilonio a Marduk, con el fin de observar si entre ellos existe la suficiente semejanza como para justificar la inferencia según la cual la versión de Hesíodo se deriva en última instancia de la otra.

1. *La confusión primitiva y los primeros padres de los dioses*

El mito babilonio *(Enuma eliš)* se abre con una descripción del estado de cosas original en el que nada existía a excepción de las aguas primigenias. Todavía el Cielo y la Tierra no se habían separado uno de otro:

> «Cuando en lo alto el cielo aún no había sido nombrado, y abajo la tierra firme no había sido mencionada por su nombre.»

Las formas masculina y femenina del Agua (Apsû y Tiamat) «mezclaron juntos sus aguas», antes de que cualquier edificio sagrado o las marismas fuesen vistas, o que existiesen algunos dioses, o fuesen fijados los destinos. También tenemos noticia de Mummu, quien posteriormente actúa como el mensajero de Apsû. El profesor Langdom interpreta a Mummu como «Palabra», esto es, el Logos del pensamiento babilonio.

«Entonces fueron creados los dioses dentro de ellos». La primera pareja la formaron Lajmu y Lajamu, y más tarde aparecieron por Anšar y Kišar (que, como explica Lukas [1], representan el Mundo Superior e Inferior respectivamente y son dos partes separadas de la totalidad) y sus hijos Anu (el dios del Cielo), «el rival de sus padres», y Ea, llamado Nudimmud, como el creador del hombre, que domina en la región del agua. Enlil, la deidad de la tercera región, la tierra, parece haber sido expurgado por los autores de esta versión [2].

Los tres aparecen en el relato de Damascio como Ἀνός (Anu), Ἴλλινος (Enlil) y Ἀός (Ea), *de Princip*, 125. Ea era incluso más fuerte que su padre Ansar y «no tenía rival entre los dioses, sus hermanos».

Aquí se puede reconocer el modelo de la cosmogonía de Hesíodo. Hay una unidad primigenia, sucede la separación del Cielo y de la Tierra, se habla de los primeros padres (cf. Océano y Tetis) y aparece la distinción de las tres regiones —el cielo, el mar y la tierra—. Como hemos podido observar, la cosmogonía proporciona el escenario en el que se desarrolla el drama ulterior.

2. *La victoria de Ea sobre Apsû*

Los dioses hermanos se rebelaron contra Apsû y Tiamat. Apsû, acompañado por Mummu, su mensajero, fue a consultar a Tiamat y manifestó su intención de destruir a sus hijos. Tiamat se apenó y se puso furiosa, pero Mummu aconsejó a Apsû que ejecutara su plan. Los dioses lloraron cuando oyeron hablar de esta decisión. Pero Ea concibió una maldición con la que encantó a Apsû y a Mummu, provocando el sueño

[1] Franz Lukas, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker*, Leipzig, 1893, pág. 8.

[2] Langdom, *op. cit.* pág. 12, nota: «El Enlil del más antiguo mito sumerio queda suprimido completamente en la versión semítica. El dios de la tierra Enlil y su hijo Ninurta fueron reemplazados por Ea y su hijo Marduk». Esto sucede cuando Marduk, dios de Babilonia, se incorpora a la mitología de Eridu, cuyo dios Ea había erigido su templo sobre el *abzu*. (E. Burrows, *The Labyrinth*, ed. S. H. Hooke, Londres).

a ambos. Castró a Mummu, cortando también sus tendones y le arrebató su corona. Ató a Apsû y a Mummu, y los mató. Entonces estableció su morada sobre Apsû. En este templo fundó su cámara secreta (donde se realizaban los ritos). La hembra, Tiamat, quedó en vengar la afrenta.

Este episodio corresponde al primer acto del mito de Hesíodo: la emasculación de Urano a manos de Cronos, el único de sus hijos que se atreviera a recriminar a su padre el hecho de que no permitiera que vieran la luz los hijos del Cielo y de la Tierra. Es muy curioso que el motivo de la castración apareciese en ambos episodios. También encontramos en ellos la sucesión de los dioses: Apsũ, Ea, Marduk, Nabu, de un lado, y Urano, Cronos, Zeus (¿Dioniso?) en otro. Mr. Gadd escribe a este respecto: [3]

«Desde tiempos muy antiguos los sumerios habían considerado al rey terrestre nada más como la sombra o "inquilino", como le llamaban, del rey divino, y del dios local, quien gobernaba como su representante. Las cosas estaban en la tierra del mismo modo que se encontraban en el cielo, pero la situación inversa es más significativa; así como sucede en la tierra, así sucede en el cielo. En la tierra llega un momento en que el rey envejece, se debilita y ya no parece capaz de gobernar. Y se hace muy difícil suponer que, originalmente, al llegar dicho momento en el quinto de Nisán, el rey entregara sus insignias reales al dios de la ciudad y se humillara ante él sin la bendición divina, pudiendo haber abdicado en favor de su hijo. En la épica de la creación existe un claro ejemplo de esta clase: Ea, que en su tiempo fue capaz de hacer frente y de derrotar a Apsû y a Mummu, se veía impotente a la hora de ocuparse de su nueva vengadora Tiamat, viéndose obligado a confiar en la vigorosa fuerza de su hijo Marduk. Sin embargo, encontramos que el mismo Marduk tenía un hijo, Nabu, quien desempeña un papel en el ritual del Año Nuevo que siempre ha sido difícil de comprender. Desde el drama es evidente que Nabu vino de Borsippa, de algún modo en calidad de colaborador y salvador de Marduk, cuando éste se encontraba prisionero en la

[3] *Myth and Ritual*, pág. 61.

"montaña" y se ha señalado que Nabu parece duplicar en cierto modo el papel de su padre, como si fuera un campeón enfrentado a las fuerzas del mal. ¿Podemos afirmar que nos encontramos ante un campeón en germen? Por supuesto, no se podría haber admitido en teología que Marduk hubiera podido renunciar a su oportunidad, pasando su reino a manos de su hijo Nabu; pero al menos existe un momento en el ritual en el que las contrapartidas terrestres de estos dioses, a saber el rey y su hijo, podían realizar formalmente o haber realizado en alguna ocasión los actos de abdicación y subida al trono. Sin embargo, debemos insistir en el hecho de que no existe ninguna evidencia directa que nos permita afirmar esta circunstancia, aunque concuerda en gran medida con las ideas babilonias de que la sucesión natural de padre a hijo debería ser santificada imaginándose e incluso representando el mismo proceso que tenía lugar en el reino de los cielos.»

Encontramos aquí una semejanza extraordinariamente cercana con el mito griego. En particular, la sugerencia de que Marduk podía ser amenazado con su derrocamiento a manos de su hijo Nabu, recuerda el temor que condujera a Zeus a tragarse a su esposa Metis, para que no pudiera dar a luz a un hijo destinado a ser rey de dioses y de hombres ocupando su propio lugar. Actuando de esta manera al seguir el consejo de Gea, aseguró para siempre su propio dominio. No había nadie que le pudiera engañar del mismo modo que lo fuera su padre Cronos, quien se tragó una piedra envuelta en pañales.

Por otra parte, se debe tener en cuenta que este motivo del joven dios que sucede a su padre se combina con una serie de acontecimientos secundarios y compatibles que acaecen históricamente. Se nos dice que la historia del conflicto existente entre Apsû y Tiamat fue relatado originalmente a propósito de Ea, quien después de su victoria fundó su templo en Eridu. El conflicto primitivo se conserva al ser transferida esta historia a Marduk y a su templo en Babilonia; pero se reproduce también en un segundo conflicto, aunque a una escala mayor, que es el que tiene lugar entre Marduk y Tiamat. Lo más significativo es que esta reduplicación se conserve en el mito de Hesíodo. En este lugar, la sucesión de los dioses se había interpretado como si reflejase la suplantación de los dioses de una

religión más antigua por parte de los dioses de un pueblo invasor. Pero, si estamos en lo cierto al suponer que el mito de Hesíodo se deriva en última instancia del babilonio, no puede quedar justificada ninguna inferencia semejante en relación con los hechos históricos acaecidos en suelo griego. El único suceso histórico imprescindible es el cambio de lugar desde Eridu hasta Babilonia. Si existiese algún paralelismo histórico en suelo griego de dicho suceso, sería tan sólo una feliz coincidencia. Sin embargo, en su forma original, el mito es susceptible de recibir ambas interpretaciones al mismo tiempo, puesto que no son incompatibles. La transferencia de la historia de Ea a Marduk y de Eridu a Babilonia podría muy bien haber sido adaptada por un teólogo de la casta sacerdotal, convirtiendo de este modo a Marduk en el hijo de Ea, quien superaría la hazaña de su padre en un grado más elevado. La victoria de Ea se limita a la conquista de Apsû. Tiamat quedaba todavía como la adversaria más importante que debería vencer Marduk.

3. *El nacimiento del héroe, Marduk*

Así como en la historia de Hesíodo el siguiente episodio corresponde al nacimiento del héroe, Zeus, de igual modo, a la historia de Ea sigue el nacimiento de su hijo, Marduk, «en el corazón del mar inferior». El niño fue amamantado por el pecho de una diosa y criado por una nodriza que le «llenó de terror». (No está claro si esto significa que, al igual que Zeus y otros héroes, fue separado de su madre para ser criado por otros.) Como Zeus, creció rápidamente: «viril fue su crecimiento y se dio a la procreación desde el principio». (Esto es característico de los espíritus de la fertilidad, quienes deben pasar en un breve espacio de tiempo de la infancia a la edad viril.) Llegó a ser muy alto, sobrepasando a todos los dioses en estatura. Tenía cuatro ojos y cuatro orejas y lanzaba fuego desde sus labios.

Nada se dice acerca de un intento por parte de Ea de matar a su hijo. Por el contrario, Ea lo perfecciona y le dota con una «doble cabeza divina». De modo similar, como hemos visto, la muerte de Marduk, quizá provocada por Tiamat en su primer encuentro, así como su resurrección son omitidas completamente en el Himno.

4. *Tiamat y la estirpe de monstruos*

Tiamat es informada de la muerte de Apsû por un dios o dioses que la incitan a vengarlo. La madre Hubur (la masa de agua salada que rodea el mundo) da a luz una estirpe de monstruos (que se identifican con las constelaciones) de tremenda apariencia para reforzar su ejército de dioses. Tiamat exaltó a Qingu entre sus primogénitos para dominar sobre todos los dioses y lo tomó como esposo. Acto seguido, sujetó sobre su pecho las tablas del destino, diciendo: «Abrid vuestras bocas; verdaderamente ello apagará al dios del fuego. El fuerte en el combate aumentará su fuerza».

Todo esto corresponde en Hesíodo al episodio en que se relata cómo la ninfa dragón de las aguas, Equidna, nieta de Océano, dio a luz a los monstruos Cerbero, Quimera, Hidra y otros, en su unión con Tifoeo. Alguno de ellos murió a manos de Heracles.

5. *Marduk se convierte en rey*

Al tener noticia de los preparativos de Tiamat, Ea se estremeció e informó de ello a su padre Anšar. Aterrorizado, Anšar rogó a Ea que utilizase su maldición para vencer a Tiamat, de un modo similar a lo que hiciera para vencer a Apsû. Ea se levantó contra Tiamat, pero por fin abandonó e informó de su fracaso a Anšar. Entonces fue enviado Anu, pero también fue puesto en fuga. Los dioses de la asamblea estaban desesperados, pero Anšar se acordó de la fuerza de Marduk. Convocado por su padre Ea, Marduk promete sojuzgar a Tiamat a condición de que, si resultase victorioso, deberá ser convertido en un gran dios y permitírsele fijar destinos como el mismo Anšar hacía. El mensajero de Anšar convoca a todos los dioses a una asamblea para celebrar un banquete y para fijar el destino de Marduk. Después del banquete los dioses prepararon para él una cámara principesca y le convirtieron en un gran Dios. «Desde este día tu palabra no será cambiada; exaltar o humillar, éste es tu poder. Verdaderamente lo que salga de tu boca permanecerá y tu mandato no será incierto. Nadie entre los dioses traspasará tus límites.» Marduk será el encargado de la

conservación de los templos. Se le otorga «la dignidad real de un poder universal sobre la totalidad de las cosas». Su palabra prevalecerá, y saldrá victorioso ante sus enemigos. Entonces se sometió a prueba su poder mediante la realización de un milagro: al hablar éste, un vestido desaparecerá y será repuesto de nuevo. Luego los dioses le rindieron homenaje diciendo: «Marduk es el rey» [4]. Le entregaron un cetro, un trono y un hacha y le pidieron que fuera a matar a Tiamat. Y determinaron que tuviese éxito en su empresa.

Estando como está más cerca que la historia de Hesíodo del ritual original, el mito se extiende en este lugar en la exaltación de Marduk al reinado sobre los dioses, reflejando así la subida al trono del representante humano que se identifica con él. En Hesíodo, el reconocimiento final de Zeus como rey de los Olímpicos adviene como la justa recompensa a su victoria sobre los Titanes y Tifoeo. Pero antes de estas batallas, Zeus ya había asumido el poder y prometido confirmar los honores de los demás dioses como su futuro rey.

6. *La batalla entre Marduk y Tiamat*

Marduk es armado con un arco y una flecha, una hoz dentada, el relámpago y la llama, y una red para atrapar con ella a Tiamat. Asume el control de los cuatro vientos y crea siete vientos de la tormenta para remover las partes interiores de aquélla. Con su gran alma, el ciclón, condujo el carro de la tormenta. Los dioses se apresuraron a seguirle. Examinando detenidamente las partes interiores de Tiamat, pudo contemplar la boca abierta de Qingu, su esposo, y vaciló. También los dioses se turbaron. Marduk respondió a la maldición de Tiamat con un desafío y ella le desafió a su vez. Atrapándola en su red, dispuso que los vientos llenasen su vientre, y por fin la mató al recibir ésta una flecha en su corazón. El ejército de dioses de Tiamat se dispersó y pretendía huir, pero Marduk los rodeó y fueron encerrados en el inframundo. También rodeó

[4] Tabla IV, 28. No se dice «Marduk es rey». Langdom llama la atención sobre esta frase, en la que se identifica al rey con el dios.

a los monstruos y a su jefe Qingu, al que sustrajo las tablas del destino, sellándolas y sujetándolas a su propio pecho.

Hesíodo ofrece dos batallas distintas, una de ellas con los Titanes por la posesión del Olimpo, y la otra, con el Dragón, una vez tomado el Olimpo. En el mito babilonio parece que los dos conflictos se conjugan en uno. El ejército de Tiamat lo constituyen todos los dioses a excepción de aquellos que fueron creados por Anšar. Estos se corresponden con los Titanes que condujera Cronos, en el caso de que los Titanes se identifiquen con esa generación de dioses mayores. Los dioses fueron creados para reforzar este ejército, así como en el mito griego los de cien brazos armados acuden en auxilio de los Olímpicos.

No obstante, como aparecerá posteriormente, los Titanes pueden recibir otra interpretación.

7. *La ordenación de los cielos*

Marduk se volvió hacia la cercada Tiamat, y pisando encima de su parte posterior, segó su cabellera con una hoz. El viento del norte se llevó su sangre. Entonces dividió al monstruo en dos partes. «Levantó la mitad de ella e hizo los cielos como si fuese un envoltorio. Corrió el cerrojo y dispuso que se apostaran en ella los guardianes. Les ordenó que no permitieran que en adelante salieran sus aguas. Inspeccionó los cielos y se paseó por los espacios.» [5] Colocó frente a los cielos la morada de Ea en la región del abismo (Apsû) y estableció como contrapartida el Ešarra (la tierra). Dispuso que Anu, Enlil y Ea ocuparan las tres moradas: el cielo, la tierra y el abismo.

Construyó moradas para los grandes dioses (v. gr. los signos del zodíaco en el que los diversos planetas tienen la mayor

[5] En la ceremonia de la coronación, se dice lo siguiente acerca del rey indio (de acuerdo con el *Satapatha Brahmana*): «después de la coronación el rey da tres pasos imitando al dios Vishnu y de este modo se pasea a lo largo de los tres mundos, la tierra, el aire y el cielo, y asciende a la región de los dioses». Hocart, *Kingship*, pág. 80.

influencia) y estableció las constelaciones. Fijó el año y los signos del zodíaco, asignando tres estrellas a cada uno de los doce meses y determinó los movimientos de los planetas en la eclíptica, así como los movimientos de la luna, etcétera. Los dioses elevaron un cántico a modo de alabanza de los cielos así creados. (Una extensa parte de esta sección astronómica se ha perdido.)

En Hesíodo, la elevación desde la tierra del cielo estrellado tiene lugar en la cosmogonía, después de la abertura del hueco y tras la aparición de la tierra y el nacimiento de la luz. En el capítulo primero del Génesis son creados, en su lugar correspondiente, el firmamento, que divide las aguas superiores de las inferiores, y los cuerpos celestes. Este curioso ordenamiento de sucesos únicamente puede explicarse desde el mito que exige comenzar con una separación preliminar de las regiones del mundo con el fin de proporcionar un escenario para la acción, aunque esta acción conduzca a la formación de los cuerpos celestes y a establecer sus movimientos, determinando el orden del año y de las estaciones. En el relato babilonio de la creación, todo el énfasis recae sobre estos ordenamientos astrales, de los que depende la fructificación regular y la fertilidad de la tierra y, consiguientemente, la vida del hombre. El mantenimiento de este orden celestial es una parte importante de la función del rey. Su establecimiento es, de acuerdo con esto, la obra principal del dios al que representa en la tierra.

8. *La creación del hombre*

Luego Marduk dijo a Ea que él crearía al hombre para servir a los dioses. Ea respondió: «Que uno de sus hermanos sea entregado para aplacar a los dioses. El perecerá y el hombre será modelado. Que los grandes dioses se reúnan en asamblea. Que éste sea entregado para que aquellos puedan estar seguros de ello». Marduk convocó a los grandes dioses a la asamblea y declaró: «el que incitó a Tiamat a rebelarse y a trabar batalla correrá con las consecuencias de su transgresión para que los dioses puedan vivir en paz». Los dioses denunciaron a Qingu, al que ataron sujetándole delante de Ea. Sus arterias fueron cortadas y con su sangre hizo Ea la humanidad.

De acuerdo con Langdom, «de hecho existían dos tradiciones sumerias, una originaria de Nippur, en la que la diosa de la tierra creó al hombre a partir de la arcilla, y otra, procedente de Eridu, en la que Ea creó al hombre de la misma manera. La leyenda del asesinato de un dios y de la mezcla de su sangre con la arcilla es probablemente posterior y está presente en ambas versiones. Originariamente Marduk no tenía ninguna vinculación con esta historia... La leyenda en la que un dios se sacrificó para crear al hombre es sumamente antigua.»

La tradición griega oscila entre la creación del hombre por un dios a partir de la arcilla, y el nacimiento de la humanidad y de todas las criaturas vivas de una diosa de la tierra fecundada por la semilla del padre del Cielo. La última idea se conserva en los sistemas filosóficos. Es curioso observar cómo en Hesíodo la aparición de la humanidad se encuentra inicialmente relacionada con el sacrificio, cuando Prometeo estafa a Zeus la mejor parte, como si el sacrificio a los dioses fuera una función primaria del hombre, como se refleja en la doctrina babilonia. También en el Génesis, el primer pecado cometido después de la expulsión de nuestros primeros padres del Edén se produjo como consecuencia de los sacrificios ofrecidos por Caín y Abel.

A la hora de interpretar la idea de que la creación del hombre fue el resultado de un sacrificio, debemos aplicar el mismo principio que aplicamos a la creación del mundo como la consecuencia de cortar al Dragón por la mitad. El acontecimiento fundamental es el sacrificio anual de un ser humano o de algún sustituto con el fin de renovar la vitalidad del grupo humano. La costumbre genera un mito etiológico, el cual convierte esta renovación en un suceso único en el plano sobrenatural, esto es, el sacrificio de un dios «en un principio» con el fin de que su sangre pudiera emplearse para «crear» a la humanidad [6].

9. *La división de los dioses y la fijación de los destinos*

A continuación Marduk dividió a los dioses en dos grupos:

[6] Véase el capítulo que dedica Mr. Hocart a la creación en su obra *Kingship*, pág. 189 y ss.

los Igigi, deidades del mundo superior, y los Anunnaki del mundo inferior, o lo que es lo mismo, los dioses del cielo y los dioses de la tierra respectivamente. Promulgó normas para los dioses.

En agradecimiento, los dioses ofrecieron hacer un santuario a Marduk donde se reunirían en asamblea. (Se hace referencia a la llegada de los dioses en sus barcas sagradas al templo de Marduk en Babel para asistir al festival del Año Nuevo). Marduk les ordena construir la ciudad de Babel, así como un templo. Los dioses obedecieron y erigieron la torre con gradas Esagila, dotada de capillas para todos ellos. Por fin, Marduk se instaló en su morada babilónica.

Los dioses hicieron un banquete en Esagila y después del mismo «las normas fueron fijadas y se establecieron los presagios... Todos los dioses se repartieron los puestos del cielo y de la tierra. Los grandes dioses (del mundo inferior), que eran cincuenta, tomaron asiento. Los dioses del destino, que eran siete (Igigi, del mundo superior) fijaron los destinos de todos los hombres». De igual modo, a las armas de Marduk se les asignaron posiciones en el cielo como constelaciones.

Anu, el dios del Cielo, determinó los poderes de Marduk. Este guiará a las gentes y mantendrá el culto a los dioses. A continuación los dioses celebran las hazañas de Marduk y enumeran sus cincuenta nombres en un himno.

La acción que cierra la historia de Zeus de Hesíodo es la distribución que se hace a los Olímpicos de sus competencias y honores a cargo del recién nombrado rey. Este hecho supone la instauración de un orden social de acuerdo con su inspiración religiosa, aceptando el orden físico del cosmos. Ello se simboliza mediante el matrimonio evidentemente alegórico de Zeus con Temis (Ley) y el nacimiento de sus hijos, quienes dieron a los hombres mortales sus partes de bondad y de maldad. A través de su unión con Eurínome, hija de Océano, Zeus se convirtió también en padre de las Gracias, Aglaya, Eufrósine y Talía.

Difícilmente podrá negarse que nos encontremos aquí ante

el correlato en el terreno divino de la subida al trono de un nuevo rey terrenal, o bien de la renovación anual de su autoridad sobre la gente y de su poder sobre la naturaleza. En la actualidad, la Constitución de nuestro país queda suspendida en su totalidad a la muerte del rey, hasta que el Consejo Privado haya proclamado a su sucesor. Como señala Mr. Hocart [7], en la India la doctrina védica afirma que «todos los dioses moran en Indra».

«El Rey es Indra, y por consiguiente es el Rey de todos los dioses y en él se depositaron sus "encarnaciones más convenientes y las moradas predilectas", a saber, el mando militar principal, la capellanía, etc.; él unifica en sí mismo todos los poderes que son ejercidos separadamente por sus oficiales y su reina. Evidentemente los egipcios también eran de la opinión de que el rey incluía en sí mismo las deidades que estaban representadas individualmente por personajes menores... En Camboya, después de la lustración, los oficiales devolvían al nuevo rey los sellos y poderes que recibieran de su predecesor. El rey tomaba los sellos, acto seguido y los devolvía a los oficiales, quienes resumían sus compromisos, títulos y funciones... El rey es la fuente de todos los honores y cuando muere, todos los honores tienen que volver al nuevo rey, quien los distribuye otra vez. Nuestra propia coronación ritual... es apenas menos definitiva. "Tan pronto como es coronado el rey, los pares, etc. se ponen sus coronas y gorros" y "al ser coronada la reina, todas las paresas se ponían sus coronas". De ese modo, nuestros pares tienen que obtener de nuevo su autoridad del soberano recién nombrado.»

A pesar de las discrepancias existentes, parece suficientemente claro que el mito cosmogónico de Hesíodo procedía en última instancia del babilonio. Las discrepancias son menos acusadas que las coincidencias, y menos de lo que podríamos esperar, cuando consideramos la historia que lo explicaba y daba coherencia, y que llegó a Hesíodo en forma de fragmentos desligados del ritual. También debe recordarse que el *Enuma eliš* es únicamente una versión del mito babilonio, el cual parece habernos llegado en forma íntegra. Se sabe que es una

[7] *Kingship*, pág. 116.

revisión de una versión sumeria anterior y que recoge el legado de otras variantes formuladas en tierras orientales [8].

Los descubrimientos ulteriores pueden apoyar que existía alguna forma del ritual en la religión minoica, como en efecto sugieren las leyendas cretenses del nacimiento y muerte de Zeus y el himno Palaiokastro al más grande Kouros [9]. En ese caso, el mito habría pasado por una fase cretense antes de llegar a Hesíodo.

[8] (Nota del profesor E. R. Dodds.) La hipótesis de Cornford según la cual existe una conexión entre la *Teogonía* hesiódica y el mito babilonio ha cobrado una gran fuerza en la actualidad tras la publicación de la fragmentaria *Epica de Kumarbi* hetita-hurrita (El texto hetita aparece en *Keilschrifturkunden aus Boghazköi,* XXXII, 1943, con un comentario y traducción a cargo de H. G. Güterbock, Zürich, 1946). Esta historia de guerras que suceden en el cielo que los hetitas asumieron, parece proporcionar un vínculo de unión entre la historia babilonia (alguno de cuyos personajes aparecen en ella con sus nombres babilonios) y la adaptación griega. La separación por la fuerza del Cielo y de la Tierra *(Kumarbi,* pág. 27, Güterbock), el conflicto de las generaciones divinas, el antiguo intento divino de destruir a sus hijos (en *Kumarbi* y Hesíodo, comiéndoselos) y el motivo de la castración son elementos comunes a los tres. Pero como ha señalado R. D. Barnett (J. H. S. LXV, págs. 100 s.) *Kumarbi* guarda semejanzas adicionales con Hesíodo, algunas de las cuales son muy llamativas; en particular, la fertilización de la Tierra mediante los genitales cercenados del viejo dios, la introducción de una piedra-niño y la presencia en la figura de Upelluri, un Atlas hurrita que sostiene sobre sus espaldas el Cielo y la Tierra. Tanto Barnett como Cornford sugieren que los comerciantes de Ugarit (en una fecha posterior, los de al-Mina) pudieron ser los intermediarios que hicieron posible la introducción de estos mitos en el mundo del Egeo.

[9] Véase Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion,* cap. XVI.

16

El mito cananita y el ritual palestino

Antes de los descubrimientos en Knossos de Sir Arthur Evans, que proporcionaron una nueva visión del pasado prehomérico, todos los estudiosos del mundo clásico estaban dispuestos a tratar a la religión y al pensamiento filosófico griegos como fenómenos independientes de la influencia oriental. Pensaban que las costas egeas encerraban un pequeño mundo aislado, accesible, eso sí, a las visitas de los comerciantes fenicios o de los piratas, según atestigua el propio Homero, pero no a la importación de ideas. Los descubrimientos más recientes en Oriente Próximo deben, por fin, acabar con esta ilusión.

El relato cilicio de la batalla entre Zeus y Tifón contaba cómo el dios perseguía el dragón «hasta el monte Casio, que sobresale en Siria», y allí empezaron a combatir. A la vista del monte Casio, ahora conocido por el nombre de Jebel Akra, se extiende la región de Ras Shamra, lugar en el que se hallaba la antigua ciudad de Ugarit. En este enclave, a partir del cuarto milenio, se encontraba uno de los principales puntos de descanso en la más antigua e importante ruta comercial entre Oriente y Occidente, ruta que unía a Creta, por vía de Chipre y la costa Sur de Asia menor, con Siria y la inmediata Mesopotamia [1].

[1] C. F. A. Schaeffer, *The Cuneiform Texts of Ras Shamra-Ugarit*, 1939, pág. 3, ofrece una explicación completa de todo lo que se sabe sobre la historia de Ugarit y de los textos que se encontraron allí.

La cerámica pintada del cuarto milenio en Siria muestra un alto nivel de civilización y, obviamente, está relacionada con el grupo principal de cerámica pintada que floreció en esta época en la Meseta Iraní, e incluso con la del valle del Indo. Esta cultura formaba parte de la gran civilización de más arriba del Eufrates y Mesopotamia. Después de un período de aumento de la influencia mesopotámica y de una época de fuertes agitaciones, los cananitas semíticos, que finalmente dominaron Babilonia, emigraron hacia el norte y probablemente llegaron hasta Ras Shamra. «Ugarit se convierte, una vez más, no sólo en una avanzada de Mesopotamia y una estación comercial para la exportación de mercancías asiáticas, sino que pronto es una entrada a través de la cual podía penetrar en Asia una corriente comercial mediterránea que fue en constante aumento». Al principio del segundo milenio, Ugarit era una ciudad importante, que contenía los templos de Dagon, cuyo hijo, Baal o Adad, el dios del trueno y la lluvia, había sido adorado allí con anterioridad por los hurritas bajo el nombre de Tesub. En este momento, aparecen objetos con un marcado carácter europeo. «Su centro de distribución es probablemente los Balcanes y la región que está alrededor del curso medio del Danubio, desde donde eran llevados por el comercio y las migraciones hacia el oeste, al valle del Rhin; hacia el este, hasta el Cáucaso, y en dirección sur, a la costa Siria». Ugarit se vio ahora más influida por Egipto. Los faraones de la duodécima dinastía se aliaron con los reyes de Palestina y Siria para salvaguardar sus fronteras asiáticas y las rutas comerciales. Al mismo tiempo «el Imperio Marítimo Minoico estaba ganando la carrera en Ugarit; una influencia modesta si la comparamos con el poder que tiene Egipto, pero más duradera. Los comerciantes cretenses han consolidado sus posiciones en Ugarit». Se han encontrado productos del período Minoico Medio en las tumbas. «Está claro que Ras Shamra era uno de los centros más importantes del comercio cretense en Siria». En los siglos XIV y XV la seguridad de las rutas marítimas y terrestres impulsó un gran desarrollo del comercio y un aumento de la prosperidad. En las tumbas abovedadas de tipo cretense se han encontrado los tipos recientes de cerámica de Chipre y Rodas. «La presencia en la ciudad de muchos oriundos del Egeo y de Micenas, entre ellos artesanos de todo tipo, escultores, joyeros y forjadores de bronce, explica el evidente parecido de sus trabajos con el arte de sus

tierras nativas». Ugarit fue sacudido por un terremoto y un maremoto aproximadamente hacia la mitad del siglo XIV.

No es preciso continuar con la historia de Ugarit. Es suficiente que la pequeña parte de su territorio que ha sido examinada haya producido tantas pruebas del intercambio entre las tierras del Egeo, Siria, Egipto y Mesopotamia. Que esta relación no se limitaba al intercambio de bienes está más que demostrado por la biblioteca del rey Nigmed. Durante su reinado, en la mitad del segundo milenio, «existió un colegio de sacerdotes letrados, en el que se recogían los mitos de los antiguos cananitas o proto-fenicios en tablillas de arcilla para ser guardadas en la biblioteca». Esta biblioteca se albergaba en el mismo edificio en el que vivía el sumo sacerdote. Dependiendo de ella existía una escuela de escribas que se ocupaban de copiar documentos y estudiar las escrituras sagradas. La escritura es de tipo cuneiforme, en un alfabeto que hasta ahora era desconocido y es la más antigua de todas las que se han descubierto. Cuando se descifró el lenguaje se pudo probar que se trataba de un dialecto semítico; ya se encuentran publicados la mayoría de los textos recuperados. Estos documentos han «arrojado una vívida luz sobre los orígenes de los fenicios, sus mitos y leyendas ancestrales». Ahora es posible formarse una idea mucho más clara de la religión cananita que los hebreos inmigrandes se encontraron en la tierra prometida y que sus profetas intentaron suprimir.

Antes de que volvamos sobre esta cuestión conviene que nos fijemos en que la biblioteca muestra la cuidadosa preparación que se llevó a cabo para el intercambio intelectual entre las naciones representadas en Ugarit. Muchas habitaciones contenían sólamente diccionarios y léxicos. Uno de ellos ofrece equivalentes babilonios de palabras sumerias, siendo ya el sumerio una lengua muerta y el babilonio el lenguaje diplomático utilizado por los reyes de Mesopotamia, Asia Menor, Siria y Egipto en la correspondencia oficial y por los principales mercaderes en sus cartas de negocios. Existe también un diccionario que contiene los equivalentes de las palabras sumerias en una lengua desconocida. Así pues, junto al proto-fenicio o cananita de la escritura alfabética, cuatro lenguas, escritas en casi otros tantos sistemas diferentes, se enseñaban en la escuela

de escribas. Si añadimos a éstas las inscripciones hierográficas egipcias, hetitas y chipriotas «podemos ver que en Ugarit se encontraban en uso no menos de siete lenguas diferentes en la mitad del segundo milenio a. C. Nada nos podría mostrar de forma más clara el carácter cosmopolita de los habitantes de este puerto verdaderamente internacional de Ugarit». A la luz de todas estas evidencias parece bastante seguro que los mitos y leyendas de origen mesopotámico, egipcio o sirio pudieran haber llegado a Creta mucho antes de la caída de Knossos.

En la mitología cananita, expuesta en las tablas de Ras Shamra, el dios supremo que reina sobre los otros dioses y dispensa sabiduría y vida eterna es El. Tomando la forma de un toro, se une a la diosa-madre principal, Asherat del Mar, igual que en la leyenda cretense el toro Zeus se une con Europa, la cual da a luz a Minos. Asherat del Mar, como Gea en Hesíodo, actúa como consejera de los dioses. Llega a tener setenta hijos.

El más importante de los hijos de El es Baal, identificado con el fenicio Hadad, el sirio-hetita Teshub y el egipcio Seth o Sutekh. Se trata de un dios de las alturas, del relámpago y el trueno, y de la lluvia benéfica y fertilizante [2]. Un relato de sus aventuras [3], claramente basado en un ritual de la fertilidad, exhibe muchos puntos de contacto con el mito y el ritual de Marduk, y el relato de Hesíodo sobre Zeus.

La Batalla con el Dragón Leviathan

Los textos que contienen este mito se abren con las instrucciones de Baal a su mensajero, Gepen-Ugar, para matar a Lotan (forma contracta del Leviathan bíblico), la veloz serpiente, el perverso dragón de siete cabezas, y para obtener cierto objeto mágico. El mensajero parece haber fallado en esta tarea. Ni la intentona de este mensajero, ni la victoria final sobre Leviathan aparecen en los fragmentos citados.

[2] Schaeffer, *Cuneiform Texts*, págs. 59 y ss.
[3] Hooke, *Origins of Early Semitic Ritual*, págs. 30 y ss.

El profesor Hooke subraya un curioso paralelismo en este punto: «ni en el mito cananita, hasta donde lo conocemos ahora, ni en el mito babilónico, se encuentra la forma en que muere el dios (Baal), la cual ha tenido que formar parte del ritual. En ambos se encuentra el rastro de una derrota y muerte del dios a manos de un oponente, simbolizado en un dragón u otra forma bestial». Ya hemos subrayado que la muerte del Zeus cretense se mantiene también en el misterio.

La Muerte de Baal

El mensajero de Baal tenía también el encargo de visitar a Mot, el señor del mundo subterráneo, y buscar la reconciliación. En respuesta, Mot invita a Baal a un banquete. Baal desaparece y la vegetación se marchita. Su hijo Aleyan-Baal se lamenta. Un fragmento describe un banquete. Aleyan-Baal recibe instrucción para traer los atributos de Baal, las nubes, los vientos, la lluvia y sus servidores al mundo subterráneo. «La escena siguiente parece describir, en forma simbólica, un rito de la fertilidad, un matrimonio sagrado. Aleyan-Baal se une a una ternera y nace un niño llamado Mes o Mos, nombre que todavía está sin explicar». Se anuncia la muerte de Aleyan-Baal; a continuación vienen el duelo y los ritos funerarios. Anat, hermana y concubina (en forma de ternera) de Aleyan, busca a Baal y lo entierra.

La Resurrección de Aleyan-Baal

Siguiendo con su búsqueda, Anat llega hasta Mot para pedirle a su hermano y amante, Aleyan. Al encontrar su cuerpo, lo transporta al monte Zafon (quizás Jebel Akra, monte Casio) y lo entierra allí, sacrificando a 420 animales de distinto tipo [4]. Luego se dirige a Mot y le implora que le devuelva a Aleyan y, cuando la rechaza, lo mata. «A continuación viene una escena curiosa en la que Anat trocea a Mot con el *harpé* u hoz ritual, lo aventa, lo asa, lo muele, lo esparce y deja que se lo coman los pájaros».

[4] Sobre este episodio, ver Schaeffer, pág. 71.

Después de la muerte de Mot, Ltpn-Eldpd escucha en un sueño que Aleyan está vivo y que la fertilidad está a punto de volver. Alegrándose, lleva la noticia a Anat. La búsqueda continúa con la ayuda de Shapash, la diosa del sol y guardiana de la muerte [5].

Posteriormente, se explica la victoria de Baal sobre Mot y sus seguidores. Mot anuncia a Aleyan que después de siete años sufrirá el mismo destino que Anat le infligió a él mismo.

Aleyan regresa y se sienta en el trono de Baal. Shapash anuncia el final de Mot, que baja al mundo subterráneo.

El texto acaba con una invocación de Shapash y con un rito en el que se arrojan dos objetos al mar.

La significación agrícola de Mot se aclara en el trato que recibe de Anat. Se trata de lo mismo que se hace con las últimas gavillas en la época de cosecha, rito que ha sido profusamente ilustrado por Frazer. Mr. Schaeffer [6] dice que este rito consiste en «tomar de él su carácter sagrado para permitir su utilidad profana. Al dispersar la carne de Mot, esto es, al esparcir el trigo, la diosa devuelve a los campos el espíritu de la vegetación, asegurando la cosecha del año siguiente». Parte del trigo se asaba y se molía para comer, y otra parte se reservaba para esparcirla por los campos.

Mot es, al mismo tiempo, el trigo cosechado y el señor del mundo subterráneo. Se trata del Pluto griego, el rey de la muerte y también de la riqueza que se almacena en el silo del mundo subterráneo durante la sequía veraniega que sigue a la cosecha, cuando los campos se agostan y desaparece toda la vegetación. La sugerencia en el texto de que Aleyan-Baal con su padre por un lado, y Mot en el otro, gobiernen en períodos alternantes se explica por referencia a los dos períodos del año agrícola en Canan: el calor y la sequía del verano cuando reina Mot, y las lluvias, la vuelta de la vegetación y el llenado de los

[5] Cf. la búsqueda de Perséfone por parte de Deméter, ayudada por Helios.

[6] *Cuneiform Texts*, pág. 72.

arroyos, marcado por la resurrección y el reinado de Aleyan-Baal [7]. El parecido con el ritual y el mito Eleusino es extraordinario. Como ya he señalado en otra parte [8], el período durante el cual Perséfone, raptada por Pluto al principio del verano, permanece en el mundo subterráneo, no es, como se supone normalmente en los climas nórdicos, el invierno, sino la sequía veraniega que viene después de la cosecha. Regresa al mundo superior en forma de semilla para ser utilizada en la siembra de otoño, la época del festival principal de Eleusis. Se la simboliza por las ἀπαρχαί [aparjaí, primicias] de la cosecha que los estados griegos enviaban a Eleusis. Por consiguiente, «desciende» al almacén subterráneo de Pluto en la época de la cosecha y «asciende» (ἄνοδος [ánodos]) en otoño, cuando se saca para la nueva siembra la semilla atesorada de la que depende la vida de la comunidad. Su matrimonio sagrado con Pluto tiene lugar mientras se encuentra bajo la tierra. Cuando desciende es una virgen (Kore), pero regresa como madre de la nueva cosecha (Deméter) en otoño.

La Batalla de Baal con Mot y su Ejército

En tanto que señor del mundo subterráneo, Mot, como Pluto-Hades, tiene un segundo aspecto que simboliza los poderes de la Muerte. De acuerdo con esto, él y sus seguidores aparecen de nuevo en el mito como los enemigos a quienes Baal tiene que combatir y expulsar al mundo subterráneo antes de la subida al trono de su hijo Aleyan. Bajo este aspecto, Mot recuerda a Cronos, en su faceta de dios de la recolección, que conduce a los Titanes contra Zeus y sus Olímpicos.

El mito precedente está muy relacionado con los de Ishtar y Tammuz, de Isis y Osiris, y de la muerte y resurrección de Bel. Como hemos visto, esta parte del relato se incluye en la base del festival del Año Nuevo en Babilonia, en la que el sig-

[7] Hooke, *Origins of Semitic Ritual*, pág. 40.

[8] *The* Ἀμαρχαί *and the Eleusinian Mysteries*, en Essays presentados a Sir W. Ridgeway (1913), págs. 153 y ss. Mi teoría fue aceptada por Nilsson «Die Eleus. Gottheiten», *Arch. f. Religionwissenschaft*, vol. XXXII, pág. 107; *Geschichte der Griechieschen Religion*, 1941, págs. 443 y ss.

nificado agrícola de los ritos casi ha desaparecido en una civilización urbana avanzada. El énfasis se pone en el triunfo del dios-rey sobre el dragón Tiamat-Leviathan, el establecimiento del orden físico y social y la instalación del rey divino en su templo.

APENDICE

El texto acaba aquí. Las notas del autor sugieren que aunque podría haber añadido más material para la comparación, p.e., del Lejano Oriente, la argumentación del libro estaba virtualmente completa y sólo restaba una revisión final. El resumen que sigue a continuación se basa en el material encontrado entre las notas del capítulo XIV que sólo se usan en parte en el texto. Aunque en principio se refiere a la segunda parte, estas notas sirven para unir las dos partes del libro y quizás nos indican las líneas por las que habría discurrido la conclusión de la obra.

Las notas tratan de la opinión del autor sobre el origen y desarrollo de las creencias religiosas antropomórficas y su subsecuente disolución en la filosofía. La explicación más corriente, y aún hoy la más extendida, del surgimiento de los dioses antropomórficos nos dice que el hombre primitivo, enfrentado a las fuerzas de la naturaleza que están más allá de su control, proyecta su propia naturaleza en ellas «personificándolas». Esta explicación supone un clara distinción entre el hombre y la naturaleza, tal como la establecemos nosotros ahora, pero que no puede ser atribuida a los primeros hombres. Frente a esto se mantiene la opinión según la cual uno, si no el único, de los orígenes del antropomorfismo es el *hombre divino*, el rey, que también representa al dios, que combina en él mismo una personalidad individual y unas funciones impersonales. Como individuo es mortal, pero como Rey (esto es, con respecto a su función) es más que eso. Las funciones son impersonales y divinas porque sobreviven al individuo que las detenta y son, en efecto, eternas. Esta distinción entre el individuo y la función se patentiza en que la función se *asigna* al individuo en su toma de posesión y se *transmite* a su sucesor. (Sus relaciones están

bien ilustradas en la comparación con las Ideas platónicas y las cosas particulares, en la pág. 284). Las funciones incluyen procesos naturales unidos al bienestar humano y también poderes ejercitados por el grupo social, el mantenimiento del orden interno y la seguridad frente a los enemigos externos, es decir, poderes políticos.

Desde la noción de unas funciones eternas y divinas a su encarnación en un ser o seres divinos no hay mucha distancia. En el ritual anual, cuyo propósito es la renovación de los poderes en la naturaleza universal y en la sociedad humana, el Rey representa al Dios y sus actos simbolizan eventos universales y eternos en sí mismos, separados de los actores individuales y las ocasiones temporales. Estos actos universales toman finalmente forma en las mentes de los hombres como hechos muy antiguos y forman un mito etiológico de lo que ocurrió «en el principio». Los dioses tienen nombres personales y la individualidad precisa para actuar. Los nombres pueden ser muy claros, p. e., Gea y Urano, pero a partir de aquí y debido al tratamiento literario que reciben por parte de poetas y sacerdotes, se vuelven, fácilmente y cada vez más, personas individuales como Zeus y Hera y acumulan detalles biográficos de otras fuentes. De esta forma llegan a ser dioses completamente antropomórficos. Las parcelas y poderes naturales que todavía mantienen (Zeus como dios del cielo, etc.) son restos de las esferas en las que se ejercían originariamente los poderes del Rey-Dios y su séquito.

El Rey-Dios era en un principio el responsable de todo lo concerniente al tiempo atmosférico, en tanto que éste afectaba a la vida humana. Así, era a la vez el dios del sol, de la lluvia, del trueno, etc., además de detentar el poder político que también se encontraba bajo su tutela. Más tarde, todo esto se pudo dividir en partes, pero, según la opinión que aquí se expone, es un error suponer que se trataba del dios del sol, o el espíritu de la fertilidad o el dios del trueno o cualquier otra cosa *de forma exclusiva,* o decir, por ejemplo, que el Rey era en un principio el dios del sol (solamente) que triunfaba sobre la oscuridad. Eso es sólo un aspecto de sus funciones. Este error trae consigo la falsa idea según la cual todo el desarrollo empieza en la observación del fenómeno natural del amanecer, que el

sol es «personificado» o «deificado» y los ritos se representan «en su honor» y que finalmente el Rey llega de alguna manera a representar al ya existente dios del sol.

Según la opinión que aquí se expresa, hay dos etapas diferenciadas dentro del antropomorfismo:

(i) *El hombre que también es un dios:* se trataría del primer estadio, en el que la persona individual y la función divina están todavía juntas en el hombre divino, aunque se pueden distinguir.

(ii) *El dios que se convierte en un hombre (sobrenatural):* éste es el último estadio, y en él la función universal se ha separado en el mito como arquetipo que actúa en supuestos hechos históricos «en el comienzo» y ha adquirido una existencia más o menos independiente y un carácter personal. Este carácter es relevante sobre todo para la acción funcional que representa (para la primera función es ahora una persona), pero puede que más tarde se adorne con rasgos irrelevantes de tipo personal y biográfico.

En ambos casos nos encontramos con material humano y sobrehumano.

Otra de las consecuencias que trae el establecimiento definitivo de los dioses es la separación de los sacerdotes que se han de dedicar a su cuidado. En un primer momento, existían asistentes del Rey en sus deberes rituales, pero ahora se separan de él. El resultado es que el Rey se ve privado de su importancia religiosa y se queda sólo con sus funciones políticas. A veces la separación puede obrar en sentido contrario, como en Atenas, donde se crearon los nuevos magistrados civiles y el *basileus* mantuvo sólo sus funciones religiosas.

Finalmente, viene un tiempo en que los miembros más ilustrados de la comunidad empiezan a perder su fe en los reyes divinos que «crearon» y ahora mantienen el mundo en el ritual de primavera, y luego en los dioses que surgieron de sus funciones. En términos generales, se puede decir que las funciones de estos dioses se han desdoblado: (i) instaurar el orden,

tanto en el mundo como en la sociedad; (ii) el control de las fuerzas estacionales, del tiempo y la fertilidad (que, a su vez, dependen, por supuesto, del movimiento *ordenado* de los cuerpos celestes). Así, cuando los primeros pensadores filosóficos buscaban reemplazar las explicaciones religiosas del mundo por otra racional, los problemas que parecían llamar su atención son (i) el del orden cósmico de los elementos y sus causas, que los griegos separaron temporalmente de su conexión con el orden social, aunque retuvieron muchos conceptos de este ámbito (como los de justicia y guerra) que transfirieron a la naturaleza no humana; (ii) las causas de τὰ μετέωρα, es decir, de fenómenos tales como la lluvia, el granizo, el trueno, el relámpago, los meteoros, terremotos, etc. Estas son las cosas que hay que explicar ahora por medio de causas naturales, sin la acción de los dioses, y particularmente la segunda clase, dado que era en ellos donde se reconocía normalmente la intervención directa de los dioses en los asuntos humanos, de forma que los signos y agüeros se realizaban a partir de ellos.

Así pues, las preguntas que se plantean estos hombres están determinadas por el andamiaje religioso que heredaron y al que querían suplantar. Más que eso, el abandono de las excrecencias personales que es el propósito de esta especulación filosófica arcaica trae consigo una especie de redescubrimiento de las funciones y factores universales e impersonales que estaban envueltos originariamente en el drama de la renovación («creación») y aparecen ahora de nuevo limpios de sus pintorescas vestiduras antropomórficas. La cosmogonía semifilosófica de Hesíodo sirve como ejemplo de un estadio avanzado dentro de este proceso de racionalización, sobre todo cuando se la compara con la historia mítica de Gea y Urano, el ataque de Cronos a su padre y todo lo que viene después. De manos de los filósofos, Gea pierde los rasgos humanos que poseía (que nunca fueron muchos) y se convierte, pura y simplemente, en la Tierra. La relación entre otras nociones de los filósofos naturales milesios (especialmente las cuatro «fuerzas» opuestas de lo caliente, lo frío, lo húmedo y lo seco) y sus contrapartidas míticas está suficientemente clara en el libro.

El peligro de acabar con este inadecuado resumen es que puede dar lugar a la falsa impresión según la cual los primeros

filósofos griegos (y de todos los pueblos antiguos sólo los griegos fueron capaces de dar este paso que va del mito a la filosofía) no hicieron más que repetir las lecciones del mito con una terminología nueva. Por lo cual, es preciso recordar, primero, que en lo que se refiere a los jonios, esto se trata al principio del capítulo X, y en segundo lugar que (tal como se dice en el primer capítulo) la especulación Milesia no representa, de ninguna manera, la totalidad del pensamiento científico griego arcaico. Existe también una tradición médica, práctica en cuanto a sus intenciones, tentativa y experimental en lo que se refiere al método, que construye gradualmente un cuerpo de conocimiento sistemático basado en hechos observados repetidamente y que se manifiesta como abiertamente hostil frente a los enunciados más dogmáticos de los filósofos.

Indice de nombres

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

Para otras publicaciones visite:
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia libro: 3435



El conocimiento del mundo griego está ligado a la obra de F. M. Cornford (1874-1943). Desde sus primeros libros, *Thucydides Mythistoricus* (1907) y *From Religion to Philosophy* (1912), ése ha sido el objeto constante de sus investigaciones. Cornford ha estudiado los orígenes del pensamiento griego entendiendo por tal el horizonte en el que ese pensamiento, filosófico, literario, historiográfico, se configura y define. En una lección de 1931 explicó así el sentido de sus análisis: «Si dirigimos la mirada por debajo de la discusión filosófica, nos encontramos con que su curso está, en gran medida, gobernado por supuestos que rara vez o nunca se mencionan».

Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego fue publicado póstumamente en 1952 y estaba prácticamente acabado, a salvo de algunos aspectos de los capítulos finales, cuando a Cornford le sobrevino la muerte. La edición ha sido preparada por W. K. C. Guthrie, que ha añadido una breve introducción y un apéndice. *Principium Sapientiae* ofrece una perspectiva general sobre el pensamiento de su autor a la vez que añade material nuevo a los trabajos anteriores. Hoy es ya una obra clásica.


LECTURA Y CULTURA SIN EGOÍSMOS
BIBLIOTECA
www.lecturasinegoismo.com